

Джон Хофман

МАРКСИЗМ И ТЕОРИЯ „ПРАКСИСА”





Джон Хофман

МАРКСИЗМ И ТЕОРИЯ „ПРАКСИСА"



КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА



John Hoffman

■

MARXISM AND THE THEORY OF PRAXIS

A critique of some new versions of old fallacies

London 1975

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

Джон Хофман

МАРКСИЗМ И ТЕОРИЯ „ПРАКСИСА"

Перевод с английского

Послесловие доктора философских наук
БОГОМОЛОВА А. С.

«Прогресс»
Москва 1978

Переводчики: О. А. Кирпичникова,
И. Л. Меламед

Редактор кандидат философских наук
Ю. Б. Молчанов

Редакция литературы по философии и педагогике

X $\frac{10506-732}{006(01)-78}$ 35—78

ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

Предлагаемая вниманию советского читателя книга известного английского философа Джона Хофмана посвящена анализу актуальных идеологических проблем, связанных с борьбой против различного рода ревизионистских интерпретаций марксистской философии.

Попытки дать свою интерпретацию работ Карла Маркса, и особенно ранних, в настоящее время на Западе весьма многочисленны. Многие авторы в Англии, США, Франции и Западной Германии, а также в ряде социалистических стран пытаются доказать, что истинное содержание марксизма следует искать прежде всего в работах «молодого» Маркса.

В данной книге дается обстоятельная критика «теоретических изысканий» представителей философского направления, известного под названием «теория праксиса».

Автор с марксистских позиций дает скрупулезный анализ точек зрения Ш. Авинери, Д. Коултера, К. Корша, Г. Лукача, А. Лефевра, Г. Петровича, Ж.-П. Сартра, А. Шмидта и др. по ряду основных проблем марксистской философии, таких, как предмет марксистской философии, диалектика природы, теория отражения,

соотношение базиса и надстройки, проблемы детерминизма, и некоторых других.

Джон Хофман показывает полную несостоятельность претензий теоретиков «праксиса» на «аутентичное» выражение идей К. Маркса.

Он раскрывает их полную несовместимость с основными положениями диалектического и исторического материализма, их резкое расхождение с идеями самого Маркса.

Дж. Хофман убедительно раскрывает истинное содержание теоретических истоков «праксиса», а именно: мелкобуржуазную, левацко-анархистскую идеологию, а также субъективизм младогегельянского и позитивистского толка.

Не все вопросы, поставленные в книге «Марксизм и теория „праксиса"», следует считать окончательно решенными и бесспорными, однако размышление над ними может стать хорошим отправным пунктом новых исследований.

Подробный анализ основных идей книги дан в послесловии доктора философских наук А. С. Богомолова.

Глава I

Обещания праксиса — конец позитивизму?

1. «Непрактическое мышление» в современном позитивизме

Теория и практика должны соединиться! Этот протестующий возглас сейчас повсюду слышат те, кто считает, что схоластицизм и «академизм» большой части официальной философской мысли и многое из принятого в социальных науках саботируют и уводят в сторону их интерес к философии и обществу.

Кое-кто даже воспринимает слово «наука» как ругательство, так как сегодня под «наукой» часто подразумевают теорию без практики, факты без ценностей, технические знания без их человеческого переосмысления. Нам говорят, что науку могут интересовать только «средства», а то, что в реальной жизни происходит с полученным знанием, лежит вне поля научной деятельности. Этот «агностицизм» стал столь глубоким, что знаменитое выражение Маркса просто перевернули с ног на голову, так что один социолог даже написал, что «функция науки состоит в том, чтобы понимать и интерпретировать мир, а не изменять его» [1]. Поэтому не удивительно, что многое в академической социальной науке кажется бессмысленным и тривиальным: ведь основная работа связана с методологическим анализом, а не с серьезной социальной критикой.

Один из ведущих социологов США как-то определил структуру своих идей как «не-практическую теорию», и по иронии в этом есть свой смысл, так как ученые сочинения по «чистой теории» едва ли помогают в решении социальных проблем, а профессионалистское стремление быть «свободным от ценностей» часто на

[1] Eulau H. The Bechavioral Persuasion in Politics. New York, 1963, p. 9.

практике лишает труд его *ценности* для общества. Стремление изъять из социальной науки ценностные суждения есть просто косвенная поддержка status quo.

В наши дни все меньше и меньше людей принимает всерьез утверждение, что можно быть «беспристрастным» (то есть *индифферентным*) по отношению к классовому обществу, в котором мы живем. Именно этой маской «нейтральности» тысячи ученых в США (естественников и социологов) пытались прикрыть свое соучастие в бойнях, бомбардировках и дефолиации, которые совершали американцы и их южновьетнамские марионетки во Вьетнаме. Радикалы вроде Ноама Хомского смело разоблачили этот идеологический обман, и знаменательно, что не кто иной, как бывший «бихевиорист» Даниэль Эльсберг, приоткрыл завесу лжи и фабрикаций, служившую иностранной политике США от имени «науки». И не только в Соединенных Штатах эта обманчивая «беспристрастность» сыграла реакционную роль. В Англии, например, стало модным проповедовать расизм в «научных» кругах, как это случилось с Гансом Айзенком, известным психологом, который стремится доказать, что черные и ирландцы интеллектуально уступают англосаксонской белой расе[2]. Разумеется, профессор Айзенк настаивает, что его «открытия» не имеют ценностного значения и даже являются источником огорчения лично для него самого. Но утверждение, что научная теория может быть свободной от ценностей и стоять над реальным миром, не должно никого обманывать, как оно не обмануло студентов университета в Лидсе, недавно потребовавших, чтобы власти лишили почетной докторской степени одного американского профессора, так как этот профессор «научно» доказывал, что люди с низким коэффициентом умственного развития должны добровольно подвергаться стерилизации. Разумеется, профессор Шокли протестовал, заявляя, что его теории — это всего лишь «мыслительные упражнения», что они не предназначены для практического применения. Студенты тем не менее раскусили весь этот вздор насчет «теории без практики», и в результате их настойчивости Шокли был ли-

---

[2] См., например, в качестве недавнего подтверждения его позиции примечательное письмо в «New Statesmen», 27.4.1973.

шен почетной степени. Конечно, это вызвало бурю протеста у «свободных от ценностей» философов, которые, как, например, Энтони Флу, заявили, что «смешивать» генетические теории об интеллекте с расизмом означает серьезную «путаницу», вытекающую из неспособности отделить ценность от факта! [3]

Что же представляет собой философия, столь решительным и пагубным для себя образом отделяющая теорию от практики, факт от ценности? Хотя она предстает перед нами с множеством ярлыков и в разнообразных видах, мы можем назвать ее одним общим словом — позитивизм.

Подробнее я буду говорить о позитивизме позднее (в особенности в гл. 9), а пока стоит подчеркнуть следующее. Исходная посылка позитивизма как философского метода по существу верна и научна: внешний мир познаваем для нас лишь через *наблюдение*. Однако возникает вопрос: что мы понимаем под наблюдением? И именно здесь позитивизм как способ понимания мира перестает быть «позитивным» и совершенно сбивается с пути, так как позитивисты трактуют наблюдение как по существу *пассивный* процесс, как акт простого «созерцания» мира, а не исследования его. В результате ошибки не замедляют явиться одна за другой.

1. Рассмотрение акта познания вещей как пассивного и созерцательного процесса приводит к смешению его с объектами, которые мы хотим познать. Термин «чувственные данные», который позитивист использует для описания своих открытий, смазывает разницу между деятельностью наших познавательных чувств и объективным миром, отражаемым этими чувствами.

2. Как следствие такого смешения, различие между вещами, как они являются нам (впечатления, производимые окружающим миром на наши чувства), и реальными вещами (объективным миром самим по себе) бесследно исчезает, и нам остается абсурдное и антиматериалистическое заключение (к которому приходит весь позитивизм), что объективный мир вне наших ощущений есть непознаваемая вещь в себе, которая, может быть, даже и не существует на самом деле.

---

[3] Times Higher Educational Supplement, 4.5.1973.

3. Доведенная до своего логического конца, такая позиция сделала бы всякую науку и научное заключение практически невозможными, так как позитивизм не оставляет нам уверенности в том, что «причины» и «законы развития», позволяющие нам понять реальность, на самом деле существуют. Поскольку все в конечном счете остается в субъективном мире «чувственных данных» наблюдателя (эти чувственные данные позитивист неверно называет «фактами»), никто не может сказать, чтó истинно или ложно, справедливо или несправедливо во внешнем мире. «Хорошее или плохое существует лишь в нашем представлении».

4. Можно представить, какое высокомерное отношение к людям и обществу вытекает из этого. Ведь если мы не можем осуждать или хвалить происходящее вокруг нас потому, что эта критика заставляет нас произносить запретные «ценностные суждения», мы неизбежно станем смотреть на мир с циническим пренебрежением, так как даже и сами люди — всего лишь наши собственные «чувственные данные». Флобер, французский романист девятнадцатого столетия, выразил позитивистское кредо совершенства, заявив, что «к людям нужно относиться так же, как мы относимся к мастодонтам или крокодилам. Можно ли переделать бивни первых и челюсти вторых? Демонстрируйте их, делайте из них чучела, заспиртовывайте их — вот и все. Но не произносите моральных суждений по их поводу». Ведь это означало бы признание того, что вне нашего «наблюдающего я» имеется объективный материальный мир.

5. Ясно, что следствием такой формы скептицизма является уничтожение науки и разума. В конце концов, позитивизм просто предоставляет нам «конструировать» для самих себя «реальность» по собственному усмотрению. А тому, кто жаждет моральных суждений, следует обратиться за помощью к духовнику или гадалке.

Не удивительно, что философия, которая в работах Давида Юма (1711—1776) начала с «возбуждения сомнений», кончила почти полным застоем, и, вместо того чтобы заняться разрешением практических проблем (как это имел в виду Юм), позитивизм все больше отходил от реального мира и запутался в весьма тривиальных проблемах своего собственного изобретения,

зачастую лингвистических или семантических. Как указывал Морис Корнфорт вскоре после войны, позитивизм «сосредоточивает в себе все самые отрицательные черты буржуазной философии» и «в то же время... приводит к наивысшему пункту узкую специализацию в философии, схоластическое фразосплетение, бесплодное абстрагирование» [4]. Эту критику поддерживает Бэрроуз Данэм в великолепной книге «Человек против мифов», где он высмеивает трусость и пошлость философского эмпиризма и определяет его «глубокомысленные» утверждения вроде таких, как «наше собственное представление», «все проблемы всего лишь в словах» и т. д., как не более чем «источник паралича», как «испуганную и бессильную теорию», ведущую прямо к солипсизму, к детскому убеждению, что мир существует только в уме отдельного человека [5]. В высшей степени показательно, что даже такие философы, как Бертран Рассел (или Карл Поппер), защищающие эмпиризм, выражают тревогу по поводу растущего субъективизма, порождаемого этим скептицизмом. Эрнст Геллнер в своей полезной критике «лингвистической философии», представляющей авангард позитивизма, едко заметил:

«Опять история Платона, только на этот раз философ должен вести нас назад в пещеру» [6].

Эти потоки «скучного мистицизма», как их называет Рассел, конечно, связаны с общей неуверенностью и нестабильностью послевоенного мира, так как единственный ответ на растущий социальный хаос, растущую безработицу, безудержную инфляцию и международные валютные кризисы на Западе некоторые философы видят только в уходе от действительности в свой собственный мир анализа, зарывая, подобно страусу, головы в песок. Но отнюдь не все философы склонны отступать таким образом, и сейчас растет осознание того, что позитивизм, какой бы он ни имел облик, обанкротился и больше ничего не может предложить. Вот как описывает ситуацию недавно созданная «Группа радикальной философии»: «Современная английская философия в тупике... Ее академические представители совершенно

---

[4] Корнфорт М. В защиту философии, М., 1951, с. 10—11.
[5] Данэм Б. Человек против мифов, М., 1961.
[6] Gellner E. Words and Things (Pelican, 1968), p. 117.

отказались от желания познать мир, уже не говоря о том, чтобы его изменить. Они превратили философию в узкую и специальную область, мало связанную с кем бы то ни было вне ограниченного круга профессиональных философов» [7]. Философия, считающая себя «чистой теорией», не нужна никому, и «Группа» дает обет сломать барьеры между философией и социальными науками, студентами и учителями, высшими учебными заведениями и остальным обществом. Философию нужно превратить в орудие практических социальных перемен.

Эту критическую реакцию на послевоенное «отступление» с его слепым эмпиризмом и схоластическими лабиринтами можно приветствовать, так как она обещает взяться за решение задачи, восходящей ко времени начала философии и разделения общества на взаимно антагонистические классы. Как писали Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии»: «Разделение труда становится действительным разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда. С этого момента сознание *может* действительно вообразить себе, что оно нечто иное, чем осознание существующей практики, что оно может *действительно* представлять себе что-нибудь, не представляя себе чего-нибудь действительного» [8].

Другими словами, резкое отделение теории от практики, которое современные позитивисты доводят до абсурдных крайностей, отражает на гораздо более глубоком уровне разделение между умственным и физическим трудом, и это разделение лежит в основе всякого эксплуататорского общества. Подвергать сомнению абстрактную философию, чистую теорию, льстящую себе тем, что она есть нечто иное по сравнению с сознанием существующей практики, — значит подвергать сомнению самое структуру классового общества. И конечно, есть множество свидетельств того, что развитие абстрактной философии («над» земным практическим миром) само было продуктом разделения общества на враждующие классы.

---

[7] Radical Philosophy, Summer 1972: insid cover.
[8] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 30.

Возьмите, например, «Государство» Платона. Перед нами картина своего рода естественного общества (Главкон грубо называет его «государством свиней»), где нет ни рабов, ни роскоши, есть ограниченная торговля и, что самое показательное, нет философов. Платон объясняет почему. В обществе без серьезных недостатков, без глубокого расслоения, где всякий ведет «жизнь в мире и здоровье»[9], для правильного устройства вещей нет потребности в философском «лекарстве». Но что происходит с началом «цивилизации» (то есть, эксплуататорского общества)? Разгораются страсти, чувственность угрожает «разуму», начинаются войны, и общественный беспорядок становится неизбежным. Мир социальной практики как будто растворяется (с точки зрения земельного аристократа) в сущем «хаосе», царстве меняющихся, сбивающих с толку «внешних явлений», над которыми философ должен каким-то мистическим образом подняться, если он хочет открыть Порядок, Истину и Праведную жизнь. «Высший» мир — мир богоподобных абстракций — неизменен. Разумеется, «праведная жизнь» оказывается неосуществимой утопией, так как реальные причины «хаоса», «неумеренности» и сбивающих с толку «явлений» не исчезают, и противоречие между философскими принципами и практическими изменениями проявляется не просто как теоретическая проблема, но как проблема, коренящаяся в самом характере социальной эксплуатации. Метафизический вздор насчет «чистой теории» есть верный признак разделения общества на тех, кто «думает», и тех, кто работает, а это есть эксплуататорские отношения, рождающие антагонизмы, по существу непримиримые[10]. Не удивительно, что на философском уровне теория и практика мыслятся как принадлежащие к разным мирам.

Некоторые древнегреческие философы были, несомненно, материалистами, когда признавали, что реальный мир существует вне сознания, но, подобно Платону,

---

[9] Платон. Соч., т. 3, ч. 1, М., 1971, с. 149.

[10] Такое же философское презрение к практике можно найти у Аристотеля, например в том разделе «Политики», где он размышляет над тем, как научить благородного человека наслаждаться музыкой, избежав при этом деградирующего влияния «ручного труда» игры на музыкальном инструменте.

они не ставили себе задачей сделать изменяющийся «практический» мир теоретически познаваемым. Атомизм, например, заменил бога знаменитым «кирпичом мироздания», некой «изначальной» единицей, не подверженной изменению. Теория жадно искала вечности. Даже мыслители Возрождения, воспринимавшие изменение как жизненный факт и, подобно Макиавелли, презиравшие тех, кто оправдывал практическое бездействие во имя «размышления», тем не менее заявляли, что под всеми преходящими явлениями лежит «порядок, вечно неизменный»[11]. Один вид метафизики был заменен другим, и не трудно видеть причину, в силу которой даже величайшие философы Возрождения и позднего Просвещения не смогли разрешить противоречия между теорией и практикой. Ведь все они, будь то Бэкон или Гоббс, Юм или Кант, считали само собой разумеющимся, что общество будет разделено на враждебные классы, что *коренное* изменение, преобразование самой эксплуататорской основы «цивилизации» невозможно. Они либо принимали эмпиризм, согласно которому истина просто соответствует тому, как мы организуем «феномены», «явления» мира, воздействующие на наше сознание, или же они прибегали к «высшей метафизике», помещавшей абсолютные истины в «надопытную» область. Руссо, например, резко порицал «прославленных философов» за их поверхностный релятивизм, но сам был вынужден «искать в небесах» столь дорогие его сердцу принципы Справедливости и Равенства. Реальность была либо плодом воображения, либо объективным созданием бога, но ни в том, ни в другом случае нельзя было примирить теорию мироздания с практикой исторического развития. «Неподвижна лишь абстракция движения — «бессмертная смерть»[12].

Таким образом, причины трудностей современного позитивизма, его неспособность связать философскую мысль с практическими общественными проблемами восходят к началам самой «цивилизации». Ни один эксплуататорский класс не может разделять точку зрения, согласно которой подлинные основы общества, в том числе и *сама* человеческая природа, непрерывно изме-

---

[11] Machiavelli. Discourses (Pelican, 1970), I.II.
[12] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 133.

няются, поэтому философы, сознательно или бессознательно выступавшие от имени этого класса, всегда помещали над историей мир Абсолютной Истины, в соответствии с которой то, что подвержено изменению, не может быть истинным. То, что существует, и то, что должно быть, мир фактов и мир ценности, теория, с одной стороны, и практика — с другой, абсолютное и относительное — все эти дихотомические пары мыслились как полярные противоположности, взаимно исключающие друг друга и разделенные непреодолимой гранью. Это такие же антагонисты, как «делающие» и «думающие», эксплуататоры и эксплуатируемые.

Значит, если мы примем и выделим «релятивистскую» сторону уравнения, мы должны вместе с Карлом Поппером сделать вывод о том, что история сама по себе не имеет реального смысла и что вместо рационального понимания существующего мира мы имеем лишь «гипотезы», толкования, «предположения». Вместо объективной истины мы ограничиваемся неопределенными вероятностями мира кажимостей. Одно дело быть непредубежденым, но совершенно иное — всерьез говорить о том, что реальный мир на самом деле не существует. Еще хуже провозглашать этот чистый скептицизм от священного имени «строгой науки», как делает Поппер!

А дела обстоят следующим образом. Хотя философы-позитивисты много говорят об опытном обосновании знания, то, что они подразумевают под опытом, не является деятельностью в реальном, практическом смысле, а просто «актом» пассивного созерцания калейдоскопического мира событий, не имеющего внутренней логики или порядка. Это означает, что мы не можем быть уверены, существуют ли на самом деле объективно наблюдаемые нами «образцы» или это всего-навсего «чувственные данные» нашего разума, так как разум, по словам Локка, «во всех своих размышлениях и рассуждениях имеет в качестве непосредственного объекта только собственные идеи, которые он только и созерцает и может созерцать» [13]. Иными словами, «опыт», в толковании позитивистов, не позволяет нам войти в фактическое соприкосновение с реальным миром, он, скорее,

[13] Locke J. Selections (Everyman), p. XLiii.

служит барьером, за пределы которого сознание, заключенное в свои собственные «мысли и рассуждения», не в состоянии выйти. Поэтому не удивительно, что такого рода «наука» вполне совместима с любым мистицизмом, какой только можно себе представить, ибо если все представляет собой некую «эмпирическую видимость», «кажимость», то каким образом тогда можно отделить истину от заблуждения? Как указывал Фридрих Энгельс в своей остроумной (и резкой) критике эмпиризма в «Диалектике природы», даже выдающиеся естествоиспытатели вроде Альфреда Рассела Уоллеса и Уильяма Крукса могли верить в «духов» на том обманчиво правдоподобном основании, что то, что может быть «физически верифицировано», существует на самом деле [14]. В одном занятном отрывке Энгельс описывает в качестве примера «научного» мистицизма свою встречу с неким м-ром Спенсером Холлом в Манчестере в 1843—1844 гг.

«Это был самый обыкновенный шарлатан, разъезжающий по стране под покровительством некоторых попов и проделывающий над одной молодой девицей магнетическо-френологические опыты, имевшие целью доказать бытие божие, бессмертие души и ложность материализма, проповедовавшегося тогда оуэнистами во всех больших городах. Эту даму он приводил в состояние магнетического сна, и она, после того как оператор касался любого галлевского органа [15] ее черепа, угощала публику театрально-демонстративными жестами и позами, изображавшими деятельность соответствующего органа; ...на самой макушке черепа он открыл орган молитвенного состояния, при прикосновении к которому его гипностическая девица опускалась на колени и складывала руки, изображая перед изумленной филистерской аудиторией погруженного в молитвенный экстаз ангела. Это было высшим, заключительным пунктом представления. Бытие божие было доказано» [16].

---

[14] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 373—382.

[35] Спенсер Галл, австрийский врач начала 19-го века, утверждал, что всякая умственная способность человека имеет свой собственный орган, расположенный в определенном отделе мозга.

[16] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 374.

Разумеется, не все нападки на материализм так же наивны, как ухищрения мистера Спенсера Холла, и не все «шарлатаны» столь же «посредственны», но наша основная мысль от этого не меняется. Позитивизм старается ограничить науку миром «внешних явлений» и, таким образом, делает ее уязвимой для всякого рода фетишизма. Истинность какого-либо явления только тогда понятна, когда мы реально можем осмыслить его, когда мы можем объяснить его, соотнести его с другими явлениями, докопаться до его причин,—короче, когда мы можем сознательно рассуждать о нем. Вот почему Энгельс предупреждал, что «мы поэтому вряд ли ошибемся, если станем искать самые крайние степени фантазерства, легковерия и суеверия не у того естественнонаучного направления, которое, подобно немецкой натурфилософии, пыталось втиснуть объективный мир в рамки своего субъективного мышления, а, наоборот, у того противоположного направления, которое, чванясь тем, что оно пользуется только опытом, относится к мышлению с глубочайшим презрением и, действительно, дальше всего ушло по части оскудения мысли» [17].

Позитивизм представляет философию, к которой всегда можно прибегнуть, чтобы оправдать, сославшись на «опыт» и эксперимент, любое представление о «власти сознания над материей». На сегодняшний день его «пустой мистицизм» таким же образом проявляет явное почтение к «научным открытиям», проповедующим расизм и классовое господство под видом «различия генетических данных». Разумеется, по версии Айзенка, на верху шкалы умственных способностей стоят высшие должностные лица, профессора, научные работники, а внизу — «рабочие, садовники, обойщики, сельскохозяйственные рабочие, фабричные упаковщики, сортировщики и шахтеры» [18]. Это та же «френология» м-ра Спенсера Холла, о которой говорил Энгельс, только перенесенная в наше время. Ибо в мозгу, в ретикулярной и кортикальной системе заключены те наследственные свойства, которые делают из нас интровертов

---

[17] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 373.

[18] См. статью: Agathangelous T. Some Strange Facts. — "Morning Star", 11.12.1973.

или экстровертов, невротиков и преступников, рабов или господ на всю нашу жизнь[19]. Это *должно* быть истиной, так как, чтобы это доказать, проделаны «эксперименты» с однояйцевыми близнецами, и имеется статистический анализ широкого обследования коэффициента умственных способностей. Во времена Энгельса применялись гальванические элементы и магнитные иглы для обнаружения потусторонних духов, а теперь несчастным детям, дают дозы глютаминовой кислоты, чтобы проверить возможность «улучшения» немутирующегося гена... и основание обеих форм вредного обскурантизма? Та же самая ложь эмпиристов, что реальность представляет собой всего лишь набор искаженных явлений: если люди разных классов или «рас» по-разному выглядят, по-разному ведут себя, по-разному мыслят, то это есть «эмпирическое доказательство» того, что класс и «расу» можно объяснить лишь на уровне физиологии. Исторические силы, делающие людей тем, что они есть, формирующие их, придающие им определенный внешний вид в определенный период времени, — эти факторы просто игнорируются, и преходящая форма превращается в закоснелую, вневременную реальность. Невозможна никакая реальная перемена. Остается только шанс для шарлатанов и мистиков проводить свои эксперименты фашистского типа, чтобы принудить «дефективных» и «ненормальных» «генетически приспособиться» к капиталистическому статус-кво.

Позитивизм с его догмами социально безответственной («свободной от ценностей») науки, теории без практики доводит до опасного конца давнее стремление философов заморозить историческое развитие в вечных «истинах», умственных абстракциях, оставляющих мир таким, каков он есть. Принося объективную реальность в жертву эмпирической фрагментарности, позитивизм наносит удар по самым основам разума, по нашей способности управлять окружающим миром, и вместо этого от имени «науки» защищает культ пассивности и беспомощности: мы все являемся жертвами обстоятельств, наследственности, случая, инстинктивных импульсов, которые никто не в состоянии контролировать,

---

[19] Eysenck H. The Inequality of Man, Woodcock Lecture University Leicester, 25.11.1971.

и единственная философия, которая остается нам в жизни,—это следовать воле тех, кто осведомлен во всем лучше, чем мы.

Таково состояние позитивистской мысли на сегодняшний день. Таков мрачный культурный фон того, что мы можем назвать «вызовом праксиса».

2. Вызов праксиса

Каков точный смысл слова «праксис»? Это греческое (и немецкое) слово, означающее *практику*. И конечно же, мир социальной практики, движения и изменения, которого современный позитивизм боится как чумы. Требуя, чтобы практика была целью наших научных изысканий, поборники *праксиса* утверждают, что мы сами представляем собой часть изучаемого нами мира и поэтому не можем создавать свои теории каким-то беспристрастным образом. Там, где позитивизм проповедует смирение и одобрение, праксис требует ответственности и перемен: взамен конформизма он выдвигает критику, взамен пассивности он требует действия, то есть вместо абстрактного теоретизирования он требует конкретных практических действий. Таким образом, он отвергает — в своем манифесте протеста — все бесплодные антитезы, являющиеся отличительным признаком позитивизма: мнимый «разрыв» между идеальным и реальным, конкретным и абстрактным, фактом и ценностью, миром, какой он есть и каким он должен быть. Мышление есть *праксическая* деятельность, и роль его не в том, чтобы созерцать мир, а в том, чтобы изменять его.

Но для чего нужно иностранное слово *праксис* вместо английского? Подразумевается, что слово *праксис* должно обозначать нечто значительно большее, чем слово «практика» в повседневном смысле. Послушайте, что говорит Кеннет Меджилл по этому поводу в своей «Новой демократической теории»: «Праксис в отличие от практики революционен по форме. Человек праксиса— революционер, в то время как человек практики принимает данный социальный строй как неизменный. ...Учиться праксису — значит развивать революционную

доктрину, которая дает нам понимание основных сил истории и возможность укреплять революционное движение, с тем чтобы человек смог добиться господства над своей собственной жизнью» [20]. Если позитивисты подчеркивают значение принципов, а не реальности, то теоретики революционного праксиса подчеркивают необходимость перемен. Гайо Петрович, один из ведущих югославских философов и редактор журнала «Праксис», провозглашает, что «человек есть общество, свобода, история и будущее» [21], *творческое* существо, созидающее *самое себя,* а не беспомощная игрушка в руках внешних сил и не раб порочных желаний. Это — существо, человеческая природа которого фактически создается в ходе праксиса; человек — существо, которое постоянно изменяется.

Поскольку человек не просто созерцает мир, а творит его, абстрактные теории, которые у него имеются, в то же время представляют собой конкретные истины: теория и практика, идеалы и реальность нераздельно *спаяны* друг с другом. Там, где позитивизм постулирует резкий разрыв, праксис выдвигает основополагающее единство, так что человек и природа, индивидуум и вселенная сочетаются в едином целом. Человеческая деятельность — двусторонний процесс, и, как недавно писал один последователь праксиса в Англии, «взаимодействие всех аспектов человеческой деятельности показывает, что человек производит условия, производящие его самого. Благодаря праксису человеческие идеи видоизменяют даже экзистенциальный субстрат самих идей; история есть развитие человека, формирующего свой мир» [22]. Иными словами, теорию надо понимать как практическую силу, и совершенно неверно представлять идеи как существующие вне реального мира. Сознание, пишет Альфред Шмидт, всегда входит как «активный дух в реальность, воссозданную им», значит, нужно помнить, что факты производят люди, что они есть продукт не пассивного созерцания внешне-

---

[20] Megill K. New Democratic Theory. New York, 1970, p. 57—58.

[21] Petrovic G. Marx in the Mid-Twentieth Century. New York, 1967, p. 23.

[22] Coulter J. Marxism and the Engels Paradox, Socialist Register, 1971, p. 134.

го мира, а реального созидания его[23]. Познание мира является в сути своей творческим процессом.

Это означает, что если, по словам Антонио Грамши, «единственная «философия» — это история в действии, это сама жизнь»[24], то нужно меньше абстрактных диссертаций о «природе Истины» и гораздо больше практических связей с реальным миром, настойчивого стремления к социальным и политическим переменам. Так нельзя ли сказать, что с философией, *как таковой*, с ее традиционной склонностью к абстрактному и безжизненному стоит покончить, с тем чтобы теоретическая аргументация уступила место действительной практике? Какой, например, смысл в эпистемологии, части философии, обычно занимающейся теорией познания, если то, что истинно, и то, что ложно, можно проверить лишь в ходе самого праксиса? Раскрытие ситуации, пишет Жан-Поль Сартр, «происходит в праксисе и через праксис, который ее изменяет»[25], следовательно, «дает свое собственное разъяснение». Анри Лефевр, другой французский философ, суммирует эти возражения праксиса против философии: «Абстрактная логика, теория, оторванная от социальной деятельности и практического воплощения, не имеет никакой ценности». Сущность человека социальна, а сущность общества есть праксис: отвлеченная от праксиса, теория может лишь увязнуть в мистицизме и мистификациях[26].

Другими словами, теория праксиса стремится разбить позитивистскую догму *по всем фронтам*. Теория праксиса отвергает некритическое приятие позитивизмом капиталистической системы и вместо этого ратует за общество, в котором люди могут контролировать собственную жизнь, в котором их свобода не скована эксплуатацией и подавлением. На уровне теории праксис отвергает все антитезы, всякое умозрительное выражение практических антагонизмов — между субъектом и объектом, фактами и ценностями, — препят-

---

[23] Schmidt A. The Concept of Nature in Marx (New Left Books, 1971), p. 191.

[24] Gramsci A. The Modern Prince and Other Writings, New York, 1967, p. 81.

[25] Sartre J.-P. Search for a Method, New York, 1963, p. 32.

[26] Lefebvre H. The Sociology of Marx (Penguin, 1972), p. 33.

ствующее критической деятельности. Он воспринимает человека как существо, творчески соединенное с окружающим его миром. Весьма важна книга Георга Лукача «История и классовое сознание» как работа, в которой делается попытка добиться единства позиции праксиса по всем направлениям, — книга, возносящая праксис (как сам Лукач позднее напоминает нам) как концепцию, одновременно решающую практические и философские задачи. Человек, пишет Лукач, — это «законченное целое», чья внешняя свобода отражает тот факт, что он пребывает в процессе преодоления дихотомий теории и практики, разума и чувств, формы и содержания, существо, для которого «свобода и необходимость идентичны»[27]. То, что Лукач описывает как *отчуждение,* как потерю самосознания и контроля, не может быть преодолено на практике, если оно не преодолено также и в теории, и по этой причине идея праксиса существенно важна. Она объединяет оба измерения: субъективная свобода реализуется в объективном мире, который, следовательно, находится не за пределами этой субъективности, а сам представляет собой объективизацию творческой свободы. По словам Лефевра, «через посредство праксиса мышление воссоединяется с бытием, сознание с чувственной, или физической, природой, ум со спонтанностью»[28]. На место позитивистских барьеров является праксическое единство: вместо пессимистических сомнений новое утверждение творческих способностей человека, реальная возможность «роста и обогащения человеческой природы»[29]. Короче, бескомпромиссная приверженность радикальным переменам.

Какой контраст с позитивизмом! Какой желанный прогресс в послевоенном мире, где цинизм и поверхностность поистине осквернили интеллектуальную атмосферу, позволив расизму и классовым предрассудкам, метафизике и пошлости фигурировать в качестве научно уважаемых «академических точек зрения»! Ценности отвергнуты как простые «предрассудки», а факты искажены до неузнаваемости во имя методологического

---

[27] Lukacs G. History and Class Consciousness, Merlin Press, 1970, p. 136.
[28] Lefebvre H. Sociology of Marx, p. 58.
[29] Petrovic G. Marx in the Mid-Twentieth Century, p. 125.

усовершенствования «чистой науки». Деятельность и моральные обязательства мрачно осуждены как «непрофессиональные» качества. Не удивительно, что этот душный культурный климат вызвал радикальную реакцию, все усиливающийся протест и требования от науки соответствия моральных обязательств и перемен. Не удивительно, что все больше философов и социологов требуют выдвинуть практические проблемы на передний план, требуют, чтобы сам праксис был единственной теорией, которую стоит развивать.

Глава II

Праксис и марксистская теория

На первый взгляд теория праксиса несомненно производит большое впечатление как подлинная альтернатива позитивизму.

Отвлекаясь от разницы в деталях, отличающих одного теоретика праксиса от другого, о которых я собираюсь говорить, я старался до сих пор представить эту концепцию по тому первому и непосредственному впечатлению, которое она производит на читателя. А представляется она концепцией высококритической, от начала и до конца радикальной и страстно приверженной задаче социальных перемен.

Но, разумеется, мы не можем позволить себе просто довольствоваться «первым взглядом». Знаменитый Обезьяний Король философа XIV века У-Чэнь-эня во время своих приключений не раз предупреждает нас, чтобы мы опасались видимости вещей, дабы не быть ею обманутыми, чтобы мы как следует покопались под поверхностью и выяснили, что они такое на самом деле. Это хороший совет, в особенности когда пытаешься дать оценку теории, столь сильно подчеркивающей свою практичность и конкретность. Как можно убедиться в том, что теория праксиса действительно осуществляет то, что она проповедует?

Во-первых, нужно проследить связь праксиса с другими теориями, которые он поддерживает и которые отвергает, тщательно анализируя не только провозглашаемые им принципы, но также и скрытые философские основы, на которых эти принципы зиждутся. После этого мы обратим внимание, каким образом праксис решает свою задачу, когда оказывается в контексте политических программ и движений за социаль-

ные перемены в реальном мире. Это проверка на лакмусовую бумагу.

Я надеюсь выполнить эти две задачи в данной работе. Какая теория кажется ближе всех к концепции праксиса? Очевидно, марксизм, и сходство между критикой праксиса и теорией марксизма кажется поразительным. Не удивительно, что философы праксиса в подтверждение своих положений часто цитируют Маркса и в некоторых случаях, например в сочинениях Альфреда Шмидта или Шломо Авинери, представляют свою теорию как интерпретацию самих работ Маркса. Иногда последователи праксиса идут даже дальше и утверждают, что концепция праксиса дает нам теоретический *ключ* к пониманию марксизма, раскрывает нам подлинную сущность марксизма. Без понимания того, что есть *праксис*, невозможно по-настоящему понять сам марксизм. Это центральный вопрос во всей теории праксиса, и поэтому он составляет главную тему данной книги.

Конечно, марксизм всегда рассматривал практику как неотъемлемую часть всей человеческой деятельности, и его настойчивое утверждение, что теория должна доказать свою пригодность на практике, вытекает из материалистического отрицания всякой «чистой теории», как таковой. Люди — производящие существа, которые создают свои идеи как часть процесса практического производства. Не существует вечных истин, которые не составляли бы неотъемлемую часть исторического мира, который они отражают, не существует «человеческой природы», которая никогда не меняется. Кеннет Меджил приводит слова Маркса из «Капитала»: «Веществу природы он сам противостоит как сила природы. Для того, чтобы присвоить вещество природы в форме, пригодной для его собственной жизни, он приводит в движение принадлежащие его телу, естественные силы: руки и ноги, голову и пальцы. Воздействуя посредством этого движения на внешнюю природу и изменяя ее, он в то же время изменяет свою собственную природу» [1].

Маркс не только считал человека по своей сути практическим существом, существом, которое само

---

[1] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 188.

переделывает даже свою природу, но и подчеркивал, что, как следствие этого, теоретические проблемы не могут быть решены в мире самих этих проблем. «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос» [2]. А в *«Парижских рукописях 1844 г.»* есть несколько хорошо известных мест (позднее мы рассмотрим их более подробно), где Маркс доказывает, что «борьба» между человеком и человеком отражается в *теоретических* антитезах, которые можно разрешить только практическим путем, «посредством практической энергии людей» [3]. Короче, пишет он во втором тезисе о Фейербахе, «спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто *«схоластический вопрос»* [4]. Эта схоластика, как мы заметили в предыдущей главе, настолько удаляется от реального мира, что грозит прямо задушить нашу практическую способность мыслить.

Понятно теперь, что марксистская концепция практики кажется насквозь «праксической», и поэтому представляется вполне естественным, когда Меджилл например, описывает «демократический марксизм» как «философию праксиса» [5], или что Гайо Петрович определяет праксис как «универсально-творческую, самосозидающую деятельность, посредством которой человек трансформирует и созидает свой мир». Далее он замечает, что «точно такая же интепретация преобладает у Маркса» [6].

И все же, если для философов праксиса совершенно логично представлять свою теорию как подлинно марксистскую, то эти проблемы не являются столь уж решенными, как это кажется. Если мы посмотрим немного поближе на то, что теоретики праксиса на самом деле говорят о марксизме, всплывает довольно любопытный факт, в котором мы должны теперь разобраться.

---

[2] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 1.

[3] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, М., 1956, с. 594.

[4] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 2.

[5] Megill K. New Democratic Theory, p. 58.

[6] Petrovic G. Marx in the Mid-Twentieth Century, p. 78.

1. Теория праксиса и «марксизм Карла Маркса»

Марксисты давно называют свое мировоззрение научным по той причине, что марксизм не является каким-то «откровением», а представляет собой теорию, основанную на «конкретном изучении конкретных условий», теорию, которая продолжает развиваться и расти по мере того, как она соприкасается с новыми естественнонаучными и социальными фактами, и должна поэтому постоянно проверять себя в изменяющихся исторических обстоятельствах. Основные ее принципы все время обогащают свое содержание и совершенствуют свою форму, по мере того как жизнь движется вперед. Таким образом, марксизм не есть только теория Карла Маркса, это есть теория Маркса, закаленная, обогащенная и развитая десятками и десятками лет реального исторического опыта. Сопоставлять Маркса с марксизмом, учение в первоначальном его состоянии с результатами развития, которое это учение получило, столь же бессмысленно и несерьезно, как и пытаться отделить течение реки от ее истоков. Ибо марксизм есть теория Карла Маркса в том развитии, которое она получила за последние сто лет.

И вот это простое положение отвергают философы праксиса. Они заявляют, что теоретические сочинения соратников Маркса и его учеников предали, а не развили, вульгаризировали, а не обогатили его учение, но нигде это великое «предательство» не раскрывается более очевидно, чем в свете концепции самого праксиса. Праксис — понятие, выработанное *только* Марксом, те же, кто считал, что идут по его стопам, создали лишь ряд ужасно путаных, искаженных, вульгаризированных и догматизированных теоретических положений, которые находятся в резком противоречии с действительной позицией самого Маркса. Другими словами, если теорию праксиса изложить в надлежащем виде, то для этого нужно возместить тот ущерб, который нанесли учению Маркса его последователи, то есть миллионы людей во всем мире, которые, как им кажется, строят новое общество, опираясь на принципы марксизма.

Кто же конкретно эти «догматики» и «вульгаризаторы», о которых говорит праксис? Один из них — Пле-

ханов, чьи теоретические работы Ленин высоко ценил, другой — сам Ленин, которого во всем мире считают самым великим и самым талантливым учеником Маркса. По мнению Шломо Авинери, мышление Ленина и Плеханова было не диалектическим, а механистическим [7], а Люсьен Гольдман, другой теоретик праксиса, подвергает особой критике знаменитый «Материализм и эмпириокритицизм» Ленина, характеризуя его как «одну из самых механистических и антидиалектических книг» [8]. Альфред Шмидт полагает, что философия Ленина больше обязана Фейербаху, чем Марксу, а Сартр прямо называет ее «идеалистической». По мнению Карла Корша, писателя-диссидента 1920-х годов, чьи работы возбудили сейчас в Великобритании некоторый интерес, марксизм в России после революции стал «большевистским», и в этом «вырождении» главным образом виноват Ленин. Ленинизм, якобы ничем не обогативший марксистскую теорию, представляет собой совершенное извращение концепции праксиса.

Но Ленин — не единственный ученик Маркса, который сбил марксизм с верного пути. Даже Фридриху Энгельсу, другу жизни и соратнику Маркса, приходится принять на себя большую долю вины, в особенности если мы вспомним, что сотни тысяч рабочих изучали марксизм по великолепно написанным и понятным работам Энгельса. Как считает Георг Лукач в своей влиятельной книге «История и классовое сознание», Энгельс никогда по-настоящему не понимал диалектику Маркса и поэтому истолковывал ее ошибочно и механистически [9], а Гольдман заявляет, что именно благодаря «первооткрывательству» Лукача отчетливые расхождения в позициях Маркса и Энгельса «стали очевидными» [10]. Петрович также видит «значительные расхождения» во взглядах Маркса и Энгельса

---

[7] Avineri S. The Social and Political Thought of Karl Marx (Cambridge Univ., 1968), p. 65.

[8] Goldman L. Reflections on History and Class Conciousness, in: Aspects of History and Class Consciousness, Routledge and Kegan Paul, 1971, p. 68.

[9] Lukacs G. History and Class Consciousness, p. 132.

[10] Goldman L. Reflection on History and Class Consciousness, p. 65.

и приписывает многие «философские ошибки» Ленина влиянию Энгельса. Авинери еще более резок: Энгельса можно упрекать не только за «жестокость и суровость большевизма», но и за «интеллектуальную пустоту социал-демократии»: он, оказывается, в ответе также и за «крайний консерватизм немецкой СЕПГ»! Политические взгляды Энгельса были-де столь же консервативны, сколь ошибочна была его философия, и такие его классические теоретические сочинения, как «Анти-Дюринг» и «Диалектика природы», без всякого сомнения, враждебны теории праксиса. Нужно проводить «строгую дифференциацию» между этими двумя основателями марксизма, а «коллективную личность, которую создала из них фанатичная пропаганда» [11], нужно решительно отбросить.

Что касается представителей «школы праксиса», то Лефевр, например, называет «официальный марксизм» просто извращением истинного марксизма самого Маркса: «официальный марксизм» не понимает природы праксиса и «занимает эмпирически-позитивистскую позицию, прикрытую философской фразеологией» [12], а позитивизм, маскирующийся под марксизм, не лучше позитивизма в либеральном одеянии. «Новая демократическая теория», как Меджилл называет свою версию праксиса, одинаково противостоит консервативной философии Запада и «консерватизму» Востока. «Ортодоксальный марксизм» — будь это теории существующих социалистических обществ или теории коммунистических партий, борющихся за социализм, — так же враждебен праксису, как и технократический позитивизм, который, как мы отметили в главе I, сейчас все сильнее критикуют студенты-философы в Англии.

Однако справедливости ради отметим, что теория праксиса жестоко критикует не только марксистскую «ортодоксию», — ей не очень нравится и позиция зрелого Маркса. Гайо Петрович вынужден признать, что некоторые замечания Маркса, например из известного «Предисловия» к «Критике политической экономии», не всегда легко увязать с мнением праксиса. При этом по-

---

[11] Avineri S. The Social and Political Thought of Karl Marx, p. 3.

[12] Lefebvre H. The Sociology of Marx, p. 36.

ражает, что в комментариях сторонников теории праксиса к Марксу с целью придания убедительности своим взглядам его ранним работам (до 1845 г.) отводится важная, если не основная роль. Авинери ссылается как якобы на очень важный факт, что Ленин писал свой «Материализм и эмпириокритицизм», не прочитав «Парижских рукописей», и философы праксиса, конечно, отвергают мнение Ленина — которое представляется мне по сути правильным, — что «зрелый марксизм», настоящий научный марксизм был разработан Марксом и Энгельсом только после 1845 года [13].

Теоретики праксиса, разумеется, считают нужным либо игнорировать, либо истолковывать в благоприятном для себя смысле те высказывания Маркса, где он недвусмысленно отрицает «истинный социализм» своей молодости, при этом довольно забавно выглядит возмущение Жан-Поля Сартра в «Поисках метода» тем фактом, что сам Маркс одобряет взгляды, которые праксис презрительно именует «вульгарными», «догматическими», «позитивистскими» и т. д. [14]. Сартру остается только утешаться мыслью, что если Маркс действительно имел в виду то, о чем он говорил, так это было лишь мгновенное замешательство, конечно противоречащее всему тому, что он говорил о праксисе в другое время.

Проблема же состоит в следующем. Теоретики праксиса энергично отмежевываются от того, что обычно называют марксизмом, и в то же время настойчиво утверждают, что они выступают от лица подлинного Маркса. Это в высшей степени удивительный аргумент, во-первых, потому, что различия, якобы существующие между Марксом и Энгельсом, столь явно придуманы (как мы увидим дальше) самой теорией праксиса, а во-вторых, потому, что не надо далеко ходить, чтобы видеть, что понятие праксиса, в общем, соответствует тому, что марксисты традиционно называли «практикой», и называют до сих пор, даже если их язык немецкий или греческий!

Мы должны далее исследовать эту проблему, уделив особое внимание возражениям праксиса в адрес «офи-

---

[13] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 33, с. 22.
[14] Sartre J.-P. Search for a Method, p. 86.

циального» или «ортодоксального» марксизма. Действительно ли марксизм сбился с Марксова пути и превратился в разновидность эмпиризма и позитивизма вопреки тому, что он придает особое значение практике, революции и ликвидации эксплуатации человека человеком? Обвинения, которые праксис предъявляет марксизму, чрезвычайно серьезны, поэтому они заслуживают того, чтобы мы уделили им самое пристальное внимание.

2. Праксис против «ортодоксального марксизма»

Критику и обвинения праксиса в адрес марксизма в целом можно разделить на следующие пять пунктов.

Марксизм сам по себе не может быть философией

Энгельс и Ленин, как и другие «ортодоксальные» марксисты, пытались превратить марксизм в универсальную философию, тем самым игнорируя тот факт, что вопросы о природе истины, реальности и сознания нельзя решить теоретически, с помощью философии, — их можно решить только, как сам Маркс говорил, через *праксис*. Действительно, Маркс недвусмысленно отрицал необходимость всяких «абсолютных принципов» и видел в коммунизме не только ликвидацию существующей эксплуатации, но также и конец теоретического выражения этой эксплуатации, а именно чисто философской концепции мира. Ибо, если выразиться проще, как можем мы продолжать «объяснять» мир, когда реальная потребность состоит в том, чтобы изменить его?

В природе не может быть диалектики

Диалектика природы — представление, навязанное Марксу и в действительности чуждое диалектическому характеру его собственной теории. Ведь если в центре Марксовой теории стоит *праксис*, то есть свободная, творческая, *человеческая* деятельность, то какая может быть диалектика вне общества, в природе самой по себе? Так же как позитивизм повинен в механиче-

ском отделении субъекта от объекта, человека от природы, повинна в этом же и «диалектика природы», так как она спекулятивно старается навязать природе динамику, которая обретает смысл, лишь когда ее рассматривают на социальном и человеческом уровне. «Диалектические» принципы в отношении природы не только научно безосновательны и совершенно недоказуемы, но и серьезно умаляют значение, которое Маркс придавал человеку как *творцу,* как существу, формирующему природу по своему собственному подобию. Любая попытка поставить природу «вне» человека приводит к метафизике и недооценке *гуманистического* содержания революционной диалектики, составляющего ее суть.

Сознание не может «отражать» реальность

«Теория отражения», являющаяся чисто механистической идеей, была некритически заимствована у материализма 18-го века. Как и диалектика природы, она чужда взглядам праксиса, который отводит сознанию по существу динамическую роль. Ведь если мышление есть составная часть практики, то есть изменения мира, тогда как можно говорить, что сознание каким-то образом *отражает* реальность? Теория отражения отводит идеям пассивную роль, так что сознание оказывается некой силой, покорно плетущейся позади реальности, а не силой, которая играет активную роль в преобразовании общества. Кроме пассивности, это представление заключает в себе дуализм, так как оно вбивает «отражательный» клин между бытием и сознанием, мыслью и реальностью, двумя измерениями, которые в действительности являются нераздельными и связанными в одно целое объединяющим действием созидательной практики. Теория отражения была чужда не только Марксу, но даже и Ленин (первоначально поддерживавший ее) изменил к ней свое отношение, после того как внимательное чтение Гегеля привело его к пониманию активного, динамического характера самого сознания.

Базисно-надстроечный анализ общества ошибочен

Мир политики и культуры, так же как и сознание, играет активную роль в обществе. Любое стремление

привязать идеи, политику и культуру к идеологической надстройке в противовес некоему «материальному базису» — который в конечном счете определяет первую — приводит только к пустому догматизму, пугливо отгораживающемуся от фактов социальной действительности. Почему взаимосвязь между, скажем, политикой, экономикой и миром культуры должна быть какой-то «раз и навсегда зафиксированной»? Такая взаимосвязь должна варьироваться время от времени. Верно, конечно, что при капитализме — *одном* типе социальной системы — экономические силы действительно имеют преобладающее значение, так как товар властвует над всеми проявлениями социальной жизни. Но экономическая жизнь не играла этой всеопределяющей роли в докапиталистических обществах, и, если мечте о коммунизме суждено осуществиться, не будет она иметь того значения и в обществе будущего, где люди полностью проявятся как человеческие существа и перестанут быть просто «экономическими животными». Дело в том, что Маркс не мыслил базисно-надстроечный анализ общества в качестве «универсальной теории», он применял его только для объяснения положения человека при капитализме.

Идеи детерминизма могут только противоречить человеческой свободе

Официальный марксизм стремится навечно подчинить человека «объективным законам», которые действуют, как утверждают, независимо от его воли. Но если, как говорил Маркс, человек *сам создает* свой мир, есть существо праксиса, то как он может быть «игрушкой» во власти сил, недоступных его контролю? Детерминистское извращение марксизма может повлечь за собой лишь фатализм и пассивность, то есть того же рода консерватизм, который преобладает во всем позитивистском мышлении. Верно, что на людей воздействует их окружение, но если они являются *продуктами* своего окружения, то они также являются и *производителями* своего окружения, и даже более того. Если обстоятельства делают людей, то это потому, что люди делают обстоятельства. Это положение, высказанное Марксом в «Тезисах о Фейербахе», есть краеугольный

камень мировоззрения праксиса. Все рассуждения об объективных законах, предопределяющих судьбу человечества, противоречат той особой роли, которую сам Маркс отводил человеческой *деятельности*, и жертвуют человеческой свободой в пользу безропотного признания сил, «не подвластных» нашему контролю. Так что сама идея детерминизма точно определяет все ошибочное и несостоятельное в «догматическом», «вульгарном» марксизме и показывает, как резко он противоположен праксису.

Вот в чем суть критики марксизма со стороны праксиса, которую я разделил на основные пять пунктов. Естественно, не все авторы, к которым я буду обращаться, давая оценку этой критике, согласятся со всеми положениями, которые я перечислил; они могут не согласиться и с тем, как я их сформулировал. Анализируя каждый из пяти пунктов более подробно, я постараюсь, насколько возможно, чтобы теоретики праксиса говорили сами за себя. Но, несмотря на эти оговорки, можно все-таки сказать, что вышеизложенные пять пунктов *в общем* характеризуют все направление праксиса, всю критическую аргументацию «школы», которая, напомним читателю, и была создана ради этой полемики, на основе общего сходства взглядов, имеющегося у данной группы философов.

Еще один момент. Читателю, по мере того как он ознакомится с пятью пунктами критики, которые я резюмировал своими словами, станет ясно, что все они тесно взаимосвязаны. Даже если сторонники праксиса не согласятся со всеми из них, мне все же кажется, что каждый следующий логически вытекает из предшествующего и что они состоятельны или не состоятельны как единое целое. В конце концов, если отрицают, что марксизм есть философия в смысле исчерпывающего мировоззрения (пункт 1), так это потому, что полагают, что теория Маркса приложима лишь к обществу и ее не надо распространять на естественные науки (пункт 2). Диалектика, строго говоря, начинается в человеческом обществе, и, следовательно, всякие рассуждения о приоритете бытия по отношению к сознанию и, таким образом, об отражении бытия через сознание есть рассуждения метафизические. Ибо что за смысл говорить о какой-то реальности *в себе*, за преде-

лами сознания? (пункт 3). И если спор о первичности материи по отношению к сознанию, природы по отношению к духу пуст и беспредметен, то таким же образом и переложение этого спора в специфически *социальной* терминологии — в терминах базиса и надстройки — столь же безрезультатно (пункт 4). И наконец, вопросы о Марксовой теории как исчерпывающей философии, как теории общества, а не природы, как идее, объединяющей, а не разделяющей мышление и бытие через посредство праксиса, — все эти полемические линии достигают критической точки в центральном споре о свободе и детерминизме и об их мнимой непримиримости (пункт 5).

Следующие пять глав посвящены более подробному разбору каждого из этих аргументов.

Глава III

Является ли марксизм философией?

Не приходится сомневаться, что те, кого обвиняют в «вульгаризации» теории Маркса, смотрят на марксизм как на философию. Достаточно вспомнить Ленина и его предисловие к жестоко критикуемому «Материализму и эмпириокритицизму», где он говорит, что «ряд писателей, желающих быть марксистами, предприняли... настоящий поход против философии марксизма». Дальше он пишет, что «все эти лица не могут не знать, что Маркс и Энгельс десятки раз называли свои философские взгляды диалектическим материализмом. И все эти лица, объединенные — несмотря на резкие различия политических взглядов — враждой против диалектического материализма, претендуют в то же время на то, что они в философии марксисты!» [1].

И в своем классическом изложении философии Маркса Ленин часто упоминает о «философии марксизма», подчеркивая, что ее «законченный философский материализм» «дал человечеству», особенно рабочему классу, «великие орудия познания» [2].

Но теоретики праксиса говорят, что представление о марксизме как о философии — это пародия на взгляды Маркса и идею праксиса. Почему? Хотя, как я доказывал, позиция теоретиков праксиса *в целом* одинакова, все же, чтобы ответить на этот вопрос обстоятельно, нужно разобрать по отдельности некоторые доводы, приводимые в защиту праксиса.

---

[1] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 9.
[2] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 23, с. 43—44.

1. Анри Лефевр и конец спекулятивной философии

Лефевр считает, что только с возникновением «государственного марксизма» теорию Маркса стали называть философией, то есть системой универсальных законов, управляющих как природой, так и обществом, диалектическими принципами, действующими в мире в целом. Такая философия просто противоречит историческому — по сути своей — характеру марксистской теории, ибо Маркса интересовали не «абсолютные истины» о мире, а проблемы его *изменения*. Самый термин «диалектический материализм» в применении к Марксу представляет для Лефевра терминологическое противоречие (хотя некоторые авторы праксиса сохраняют этот термин), так как в действительности «как материализм, так и идеализм представляют собой различные интерпретации мира и оба несостоятельны перед лицом революционного праксиса» [3]. Продолжать обсуждение каждого из них, как это делает Ленин, — значит не обращать внимания на то, что на смену обеим доктринам уже пришли другие, так как марксизм, с его интересом к праксису, не может в то же время продолжать традиционные спекуляции об абстрактных проблемах, не может заниматься только «интерпретациями жизни», о которых следует сказать, что они «соответствуют уже прошедшим стадиям классовой борьбы» [4]. Вопрос, что есть «истина», неверно сформулирован, так как в отрыве от социальной деятельности он подразумевает разрыв между мышлением и реальностью, сознанием и бытием, которого на самом деле не существует. Другими словами, данная проблема возникает, если на вещи смотреть с философской точки зрения, то есть с точки зрения спекулятивной традиции, корни которой лежат в обществе, где эксплуатация и разделение труда отделяли теорию от практики и помещали «абсолютные принципы» над исторически меняющимся миром. Как только на человека смотрят как на *праксис*, спекулятивные вопросы становятся ненужными, и мы можем сосредоточивать наши усилия — как имел в виду

[3] Lefebvre H. The Sociology of Marx, p. 30.
[4] Ibid., p. 31.

Маркс — на практической проблеме раскрытия человеческих возможностей в новом обществе.

Насколько состоятельны эти аргументы Лефевра? Верно, что, по Марксу, «чистое мышление» было иллюзорным продуктом разделения труда и философским отражением эксплуататорской практики. Поэтому правильно будет сказать, что марксизм противопоставляет себя всяким спекуляциям, *как таковым*: «Там, где прекращается спекулятивное мышление, — перед лицом действительной жизни, — там как раз и начинается действительная положительная наука, изображение практической деятельности, практического процесса развития людей». А как только исчезает спекулятивное мышление, философия как независимая область знания теряет свою «жизненную среду» [5].

Но если верно, что многие замечания Маркса по видимости придают определенную доказательность некоторым высказываниям Лефевра, они все же опровергают его основное положение, а именно что философская мысль *любого рода* полностью противоречит марксистской теории. Насколько глуп и поверхностен этот довод Лефевра, можно видеть, если еще раз взглянуть, например, на знаменитый 11-й тезис о Фейербахе, где Маркс противопоставляет «объяснение» мира активному его изменению. Но разве Маркс предлагает тем самым перестать объяснять мир, если мы хотим изменить его? Разве он говорит, что всякая теория мешает практике и от нее нужно отделаться? Даже простая формулировка вопроса подобным образом выявляет его явную абсурдность. Мысль Маркса не в том, что мы должны перестать думать, а в том, что невозможно изменить мир лишь *только* через посредство мышления; революции совершаются не в кабинетах философов, а в действительном мире. Это означает, следовательно, что мы не отвергаем всех форм философии (то есть не прекращаем думать), мы хотим лишь сформулировать *новую концепцию мышления,* которое сознательно поставит своей целью преобразовать мир, а не стараться в угоду реакции превратить его в окаменелость, как это пытались делать философы прошлого. Революционная интерпретация, ведущая к действию, вместо

---

[5] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 26.

консервативных толкований, прославляющих освященное веками ничегонеделание. Конкретный, практический метод мышления должен заменить абстрактный, метафизический.

Даже весьма праксическому Лефевру приходит в голову, что практика без теории столь же нелепа, как теория без практики, и он спешит уверить своего читателя, что созидательная, революционная практика в действительности «не исключает теории, которой она дает жизнь, которую она проверяет», и включает в себя «теоретически обоснованное решение, так же как и решение действовать» [6]. Но что это должно означать? Что, несмотря на весь праксический шум и ярость, который был до этого, нам просто предлагают *теорию* революционного праксиса, прямо-таки... *философию* революционного праксиса! Лефевр виляет как может. «Особенное значение, которое я придаю праксису», утверждает он, «не санкционирует ни прагматистского истолкования, ни какой-либо новой философии, ни даже философии праксиса» [7]. Понятно, читатель испытывает облегчение, услышав это. Но что же тогда санкционирует этот упор на праксис? «Он требует аналитического изучения и раскрытия праксиса. Этот тезис не сваливает философию в «мусорный ящик истории», а помещает ее в диалектическое движение сознания и бытия, формы и содержания» [8].

Прошу прощения, если я смотрю на этот громкий призыв к «аналитическому изучению и раскрытию» с долей скептицизма. Во-первых, по-моему, довольно трудно представить себе точно, что подразумевается под «помещением» философии в диалектическое движение сознания и бытия и т. д. Все, что я вижу, есть утверждение, повторенное неоднократно, что мышление и бытие, сознание и действительность едины, и если это заявление не является само по себе истинным (или ложным) философским утверждением, то тогда я совершенно не представляю себе, что это может быть такое. «Фундаментальную связь человека с природой, — добавляет Лефевр, чтобы подчеркнуть свою мысль, — можно за-

---

[6] Lefebvre H. The Sociology of Marx, p. 54.
[7] Ibid., p. 58.
[8] Ibid.

конно назвать онтологической»[9], но если онтология — это не философское понятие, то что же она такое? Не стоит и говорить, что «философия» не может восстановить единство мышления и бытия, это задача праксиса, хотя этот «праксис» несколько раз и преподносится в философских терминах. Аргумент, что праксис устанавливает единство сознания и бытия, — это аргумент о *принципе*, это универсальная аксиома (так как предполагается, что она всегда верна), это онтологическая истина, которая может «помещать» себя, как и где ей хочется, и тем не менее она не перестает быть «интерпретацией», «объяснением» мира, постулатом теории, философским утверждением. Чуть позже я буду доказывать, что в действительности философия значительно шире, значительно более объемлюща, чем это традиционно допускается, но «онтология» Лефевра остается философским тезисом даже в самом узком и в самом привычном значении этого слова. Туманные рассуждения о «расположении» философии в диалектических движениях ни на йоту не меняют этот факт.

Нет также смысла спорить о том, что праксис можно «аналитически» изучать и толковать, не «располагая» в то же время этот анализ на философской основе. Праксис может быть действием, диалектической связью между природой и человеком, содержанием, создающим свои собственные формы, среди которых революционный, творческий праксис есть «высшее осуществление», но эти принципы, как и все остальные, мыслятся Лефевром как сами себя соотносящие с миром (во всяком случае, ничего не говорится против такого предположения), и им дана отвлеченная формулировка. Верны они или нет — это сейчас не имеет отношения к делу, но что определенно нельзя отрицать, так это их философский характер, даже в самом традиционном значении этого слова!

Да, идея праксиса обладает для Лефевра почти магическими свойствами, так что даже простое воспроизведение этого названия, достаточно частое, по-видимому, дает ему иммунитет против «обветшалых» философских форм. Все прежние принципы могли быть филосо-

---

[9] Lefebvre H. The Sociology of Marx, p. 20.

фией, но не праксисом! И все это мы видим в работе, написанной на всем протяжении на уровне совершенно абстрактного умозрительного «анализа». Если я кропотливо разбираю вопрос, то только потому, что взгляды Лефевра разделяет (может быть, с меньшим энтузиазмом) большинство других последователей праксиса, которые, хоть и называют себя философами, очень хотят доказать, что в отличие от «догматического» Энгельса или «механистического» Ленина они не желают превращать марксизм в теорию мироздания.

В действительности наивно противопоставлять концепцию *праксиса* философии праксиса, фактически это *просто невозможно.* Ведь для выражения какого-нибудь теоретического положения вообще необходимо использование какой-то философии с каким-то предполагаемым критерием истинности или ложности, а также представление о реальном мире. Другого пути нет. Когда, например, Лефевр говорит, что Маркс «намеренно воздерживается от определения человека», «полагая, что человечество определит себя в праксисе» [10–11], то что такое это «полагание», если не «философская дефиниция», мнение, что характер людей зависит от природы их практической деятельности в любой данный момент истории? Так что подчеркивание Марксом универсальности практики, его открытие, что всякое мышление обязательно имеет практическую природу и что всякая деятельность есть непременно *сознательная деятельность,* «сознание существующей практики», — все это приводит к заключению, диаметрально противоположному тому, которое Лефевр выводит из марксистской теории, а именно что всякое сознательное существо в действительности является философом, так как, нравится нам это или нет, все, что мы говорим, приобретает смысл только в контексте общих представлений о вещах. А что такое эти общие представления, если не философия? Мышление без философии — вовсе не мышление.

Позвольте мне далее развить этот вопрос и разобрать теперь возражения еще одного теоретика праксиса.

[10–11] Lefebvre H. The Sociology of Marx, p. 20.

2. Карл Корш и «идеализм» Карла Маркса

В своей работе «Марксизм и философия» Корш утверждает, что марксизм как наука не нуждается в философском основании. По Марксу, вся философия была *буржуазной* философией и неотъемлемой частью классового государства и его эксплуататорской машины. Другими словами, научный социализм в общем преодолел границы философии.

Конечно, как и в замечаниях Лефевра, в этом взгляде есть, по-видимому, доля истины. Ведь в «Критике гегелевской философии права» Маркс говорил о необходимости *упразднить* философию, а в своей полемике с Прудоном, многозначительно названной «Нищета философии», он высмеивает почтение этого мелкобуржуазного экономиста к «вечным принципам» как философское заблуждение. Прудон, говорит он, «как истинный философ... понимает вещи навыворот и видит в действительных отношениях лишь воплощение тех принципов, тех категорий, которые дремали, как сообщает нам тот же г-н Прудон — философ, в недрах «безразличного разума человечества» [12].

Но разве мы должны заключить из этого, что Маркс и Энгельс рассматривали всякую философию как безнадежно *буржуазную?* То, что подразумевается под философией, например, в вышеприведенном отрывке, не есть философия в смысле формулирования понятий или принципов, как таковых, а есть философия *идеализма*, философия в том виде, как она понималась традиционно, ибо мы не должны забывать, что даже традиционный материализм был в конечном счете идеалистичен. Маркс и Энгельс нападали не на сущность мышления, но на представление, что мысль *выше* действительности, на убеждение, что «философия» способна представить «абсолютную истину» о мире в целом и что невозможны никакие новые открытия, ибо «система» уже сказала свое последнее слово по этому поводу. Игнорируя либо просто извращая — по явно классовым соображениям—реальные отношения между материальным производством и производством идей, философы закры-

---

[12] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 133.

вали глаза на тот факт, что их категории и принципы не могут быть более вечными, чем социальные отношения, которые они выражают, что даже идеи являются «историческими и преходящими» и неподвижна лишь абстракция движения — *«бессмертная смерть»* [13]. Как объяснял Энгельс в «Людвиге Фейербахе», именно немецкий идеализм, и в особенности Гегель, завел традиционную философию в безнадежный тупик, так что всякое дальнейшее развитие стало невозможным. Ибо разве не пытался Гегель в своей философии истории представить весь мир от «творения» до «реализации», стремясь таким образом *явно* достигнуть того, к чему другие стремились неявно, а именно к исчерпывающему воплощению абсолютной истины? Сообщив философии беспрецедентную конкретность, так что его философия истории стала историей философии, сознательным достижением цивилизованного человека, Гегель довел философию до такой точки, где ее коренная несовместимость с историческим миром стала драматически очевидной. Итак, как замечает Энгельс: «Раз мы поняли это, — а этим мы больше чем кому-нибудь обязаны Гегелю, — то всей философии в старом смысле слова приходит конец» [14]. Это не означает, однако, что всякая философия исчезает. Это просто означает, что должна исчезнуть философия как метафизика, философия, противопоставляемая науке, философское мышление, противопоставляемое конкретному, историческому мышлению. «Мы... зато устремляемся в погоню за достижимыми для нас относительными истинами по пути положительных наук и обобщения их результатов при помощи диалектического мышления» [15].

Но разве диалектическое мышление не требует философии? Разве позитивные науки не должны быть философски обоснованы? Конечно, должны, и мы сейчас увидим, что философия, понимаемая научно как практическое средство анализа и исследования, занимает в высшей степени важное место в теории Маркса и Энгельса и оба совершенно недвусмысленно признают ее решающую роль.

---

[13] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 133.
[14] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 278.
[15] Там же.

Верно, что Маркс и Энгельс требовали упразднения философии «в старом смысле этого слова», но делать из этого вывод, как делает Корш, что якобы они отвергали всякую философию, означает весьма поверхностное и неверное изложение истинного существа дела. Когда Маркс высмеивал «истинного философа», предметом его насмешки был не мыслитель per se (*сам по себе*), а лишь чрезмерно усердный метафизик, который, подобно Прудону, находится в счастливом заблуждении, воображая, что реальный мир обязан своим существованием имманентному присутствию неких вневременных принципов. Поскольку Гегель и его последователи обожествляли философию как мировой дух, как некую космическую силу, создавшую и уничтожившую последовательный ряд исторических цивилизаций, то было уместно назвать такое грандиозное теоретизирование *Философией* и требовать покончить с нею. Но каждому, кто видит, в какой связи имели место эти критические замечания, становится ясно, что мишенью Маркса и Энгельса был определенный вид философии, а именно абстрактная, метафизическая философия.

Корш, подобно Лефевру, испытывает значительные затруднения, когда старается доказать свое утверждение, что в марксизме нет места для философии, как таковой. Ему мало-помалу приходит в голову, что, может быть, лучше будет сказать, что философию нужно сделать реальной, а не просто отбросить и что даже диалектический материализм, теория Маркса и Энгельса, является «по существу законченной философией» [16]. Но до конца ли Корш понял ошибочность своего прежнего утверждения, что Маркс и Энгельс открещивались от философии? Нисколько, ибо почему марксизм выродился у теоретиков Второго Интернационала, с одной стороны, и под влиянием Ленина — с другой?

Возьмем сначала марксизм Второго Интернационала. Аргумент Корша по этому поводу заключается в том, что Каутский и Гильфердинг, например, воспринимали марксизм как «чисто теоретическую критику», просто как философию [17], так что, лишенный своих практических выводов, марксизм пал жертвой рефор-

---

[16] K o r s c h K. Marxism and Philosophy, p. 67.
[17] Ibid., 57.

мизма. Он цитирует высказывание Гильфердинга из его работы «Финансовый капитал», что марксизм является наукой, «свободной от ценностных суждений», следовательно, «не имеющей практического смысла» [18]. Разумеется, это не марксистское определение марксизма. Но почему тогда Корш, вместо того чтобы по-настоящему отвергнуть заблуждение Гильфердинга, просто выворачивает его позитивизм *наизнанку*, рьяно протестуя против переделки марксизма в «чисто теоретическую критику»? Обсуждать, что теоретики Второго Интернационала лишили марксизм его «практического смысла», — значит уйти далеко в сторону от существа дела. В действительности случилось так, что немецкая социал-демократия повернула к субъективному идеализму и политическому оппортунизму и приняла такую «версию» марксизма, которая привела движение в 1914 г. к прямому предательству и жалкой капитуляции, то есть к последствиям катастрофически *практического* рода. И вместо того, чтобы по-настоящему проанализировать, скажем, *суть* оппортунизма Каутского, Корш не идет дальше гневных протестов по поводу его «чисто теоретической» *формы*, утверждая, что теория оказалась оторванной от политической практики. Если бы все было так! Оппортунизм Второго Интернационала не принес бы такого вреда, если бы все дело было в этом.

Иронически Корш замечает, что «теоретики Второго Интернационала смотрели на все проблемы, касающиеся общих эпистемологических и методологических основ, как на пустую трату времени» [19]. И это, конечно, так. Но какая разница между этой филистерской позицией и собственным протестом Корша, что марксизм нужно рассматривать не как философию, а как способ практического осуществления дел? Позвольте мне коротко коснуться его толкования Ленина.

Корш считает, что Ленин и большевики превратили марксизм в «философскую идеологию». Ленин увел марксизм на бесплодные, отвлеченные пути с необычной философской аргументацией о первичности природы по отношению к человеку и объективной реальности по отношению к сознанию, так что вместо «реализации»

---

[18] Цит. по: Korsch K. Marxism and Philosophy, p. 55.
[19] Korsch K. Marxism and Philosophy, p. 31.

(если не прямого отказа от) философии он всего лишь заменил идеалистическое философское мировоззрение на материалистическое [20]. Но что, спрашивается, в этом плохого? Если Маркс и Энгельс принимали материализм как нечто само самой разумеющееся и сосредоточивали свои усилия на подчеркивании его *диалектического* характера, то Ленин, находясь в иной интеллектуальной атмосфере, считал делом величайшей практической важности защитить *материалистическое* ядро марксизма. Но все же Корш возражает. Он не предлагает никакой критики взглядов Ленина по существу и возражает против них только потому, что они выражены в виде философских положений. Жестоко бичуя теоретиков Второго Интернационала, смотревших «на все вопросы, касающиеся общих эпистемологических и методологических основ, как на пустую трату времени», он сам идет по их стопам. Каутский, отмечает Корш, полагал, что материалистическая теория истории совместима с теориями Маха и Авенариуса и «многих других философов». Но чем это позитивистское отделение философии от политики отличается от того, что защищает сам Корш?

Здесь-то и загвоздка. Атакуя философию per se, философию вообще, а не какую-то ее частную разновидность, Корш попадает в затруднительное положение и, вместо того чтобы опровергать точку зрения, против которой он выступает, завершает все дело тем, что защищает ее. Он хочет доказать — подобно остальным сторонникам праксиса,— что спор между материализмом и идеализмом уже устарел и что теперь вместо одних только «интерпретаций» мы должны производить изменения. Но эта ультрареволюционность — как и всякое фразерство такого рода — ничего не меняет: если нам говорят, что теория без практики — это позитивистская мерзость, то разве практика без теории может быть последним словом революционной истины? Возможно, требование одного без другого и *звучит* ужасно революционно, но идеализм принимает эту антитезу между теорией и практикой вот уже тысячу лет. Просто дело в том, что, пока существует мысль, существует и философия, и никакие критики не смогут устранить

---

[20] Korsch K. Marxism and Philosophy, p. 114.

эту основополагающую истину. Если мы отказываемся от одной философии, мы должны заменить ее другой, ибо более чем детское заблуждение верить, что, восхваляя магическую формулу праксиса — диалектическое единство мышления и бытия, — можно таким способом совершенно оставить область философии и громить своих противников в какой-то совершенно иной сфере.

Корш понимает неправильно не только отношение Маркса и Энгельса к философии, мимо него проходит и тот действительно революционный смысл, который они вкладывали в свое понимание отношений между философией и практикой в конкретном мире. Поэтому не удивительно, что Корш в конце концов критикует не только философию Ленина как идеалистическую, но и теорию самого Маркса. А что же марксизм на самом деле говорит о философии?

Позиция Маркса и Энгельса состоит не просто в том, что «чистая теория» есть заблуждение, но что это есть заблуждение, проистекающее из социальной практики людей. Вера в то, что сознание представляет собой нечто реальное, не будучи чем-то реальным, есть, как мы уже видели, идеологический продукт разделения труда, так что, хотя это действительно и *иллюзия*, но иллюзия, коренящаяся в реальном мире. И если теоретики могут отрицать необходимость практики, то для такого отрицания имеются совершенно *практические* основания; другими словами, сама доктрина «чистой теории» имеет практический смысл, который она по своей природе не в состоянии видеть. Сознание может иметь теоретическую и абстрактную форму, и все же, подобно всем остальным явлениям, которые *производятся* в этом мире, идеи в действительности практичны и конкретны. Но если сознание *в действительности* конкретно и практично, почему оно должно иметь абстрактную и «теоретическую» форму? Просто потому, что оно таким образом производится.

Вера в то, что идеи правят миром, появляется как следствие разделения общества на эксплуататоров и эксплуатируемых, следовательно, она представляет собой иллюзию с весьма практической подоплекой. Платоновская доктрина метафизических абсолютов есть как раз то, что может исходить от тоскующего по прошлому земельного аристократа, который видит во всех истори-

ческих переменах только проклятие. Тот факт, что марксизм отрицает абстрактное философствование в традиционном, метафизическом смысле, *не* означает, что он считает спор между материализмом и идеализмом «устаревшим», как раз наоборот. Именно потому, что идеализм имеет конкретный смысл — как теория, более глубокую, практическую подоплеку которой увидеть нельзя, — с ним нужно серьезно бороться. Идеализм теоретически выражает *сознание эксплуататора,* следовательно, борьба против метафизики становится неотъемлемой частью классовой борьбы. Если метафизика переворачивает реальность с ног на голову, проповедуя, что реальный мир есть продукт Идеи, так это потому, что реальный мир *действительно* перевернут вверх ногами, но, конечно, не в том смысле, что идеи таки творят мир, а в том, что отношение господина и слуги, эксплуатация одного класса другим, создает *видимость,* что сознание — это господин, а реальность — только раб.

Значит, идеализм — это не просто «нонсенс» (и не что-то в этом роде, вообще говоря), это нонсенс, который должен был появиться, и это придает ему *видимость* правды. Он ложен, потому что он верен только внешне: он отражает *видимость* классового общества, а не действительное положение вещей. Субъективно идеализм может быть связан с самым резким протестом против несправедливости мира, и идеалисты могут, как часто и происходит, бороться вместе с другими революционерами, чтобы изменить его, но факт тем не менее остается фактом. Идеализм, даже когда он направляет свои усилия в прогрессивном направлении, может только мешать этому направлению. Ибо он есть поверхностное отражение искаженной реальности, и задача марксизма не в том, чтобы просто отрицать метафизику, а в том, чтобы отрицать ее, вскрывая *конкретные* основания идеалистических абстракций. Маркс и Энгельс совершенно четко выражают эту мысль, когда пишут, что «если во всей идеологии люди и их отношения оказываются поставленными на голову, словно в камере-обскуре, то и это явление точно так же проистекает из исторического процесса их жизни, — подобно тому как обратное изображение предметов на сетчатке глаза проистекает из непосредственно физического про-

цесса их жизни»[21]. Но как можно докопаться до корней философии, не будучи в то же время самому философом?

Корш приводит большую цитату из «Манифеста Коммунистической партии», где Маркс и Энгельс высмеивают поиски «вечных истин», в качестве свидетельства того, что они «не просто боролись с отдельными философскими системами, они хотели в конце концов преодолеть философию и совсем заменить ее научным коммунизмом»[22]. Но обсуждение в «Манифесте» «вечных принципов» и эксплуатации подразумевает вывод, диаметрально противоположный выводам «революционного» праксиса, а именно что эти «принципы» далеки от того, чтобы быть «устаревшими» актами спекулятивного мышления, не стоящими того, чтобы их обсуждали, что они, напротив, представляют собой теоретическое выражение частной собственности, мистификацию истины, которую необходимо как следует понять. Каждый правящий класс прибегает к метафизической философии, потому что все правящие классы прошли через неправильное представление, веря, что предшествующие классы были преходящи, а сами они (подобно ручейку Теннисона) «будут существовать всегда». История остановилась, поэтому существующие социальные идеи должны — поскольку фундаментальные изменения немыслимы — сознательно или бессознательно быть наделены непреходящей истинностью и облечены в теологическую или квазитеологическую форму: «Ваше пристрастное представление, заставляющее вас превращать свои производственные отношения и отношения собственности из отношений исторических, преходящих в процессе развития производства, в вечные законы природы и разума, вы разделяете со всеми господствовавшими прежде и погибшими классами»[23].

Значит, совершенно неверно считать, что теория не имеет практических выводов, — вопрос в том, революционны или консервативны эти выводы. Неверно также полагать, что Маркс и Энгельс «упразднили» философию, как будто возможно устранить одну фило-

---

[21] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 25.
[22] Korsch K. Marxism and Philosophy, p. 44—45.
[23] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 443.

софию, не заменив ее какой-то другой. Разве можно отвергнуть буржуазную идею «вечности», не имея взамен более высокого и более исторически сознательного понимания абсолюта? Какой смысл осмеивать «вневременные» законы природы ранних буржуазных экономистов, не имея вместе с тем другого, более научного определения тех же самых явлений? Короче, от старой, дискредитировавшей себя философии нельзя отказаться, не имея новой, и «Коммунистический манифест» дает блестящее определение этой новой философии — исторический и диалектический материализм. Новая философия с универсальными принципами? Да, философия, имеющая целью объяснить то, что нам пока что известно о мире. Философия, представляющая абсолютную истину? Да, ту часть абсолютной истины, которую мы в состоянии постигнуть в данный момент времени. Философия, не стремящаяся за пределы реального мира, а опирающаяся целиком на науку и историю в своих размышлениях над этим миром, философия, которая является «лишь общим выражением действительных отношений происходящей классовой борьбы, выражением совершающегося на наших глазах исторического движения» [24], философия, отражающая эти отношения не бессознательно, а обдуманно и систематически. Как мы видели, вся философия в конечном счете практична, но марксизм — это первая философия, действительно осознающая этот факт. Следовательно, это есть философия, практика которой опирается на историю, основана на науке и совершенно недвусмысленно направлена к революционным целям.

Корш, Лефевр и другие теоретики праксиса не в состоянии понять, что марксизм не умаляет значения теории (и в *этом* смысле философии), а, наоборот, приподнимает его; и именно потому, что марксизм действительно видит истинную связь мышления и бытия, он и требует уделять *больше*, а не меньше внимания проблемам, которые могут представляться отвлеченными. Между прочим, где еще мы найдем революционера, который посвятил большую часть своей активной жизни работе над теорией, как это сделал Маркс? Маркса не волновали филистеры, придиравшиеся к его «Немец-

---

[24] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 438.

кой идеологии», так как он и Энгельс прекрасно понимали, что без *научного* понимания капитализма пролетариат не может добиться успеха. И вопрос заключался не в «активном» или «чисто теоретическом» характере этого понимания, а в том, как правильно, а значит по-научному, организовать революционное движение. Ибо одно ясно: если теория «без практики» не способствует успеху, то практика без теории, «свободный от философии праксис», гарантирует постыдное поражение.

Когда Энгельс говорит, что марксизм «уже не есть философия», он прекрасно разъясняет, что́ он имеет в виду. Марксизм не является философией в том совершенно *специфическом* смысле, что он не стоит в стороне от мира развивающейся науки. Короче говоря, традиционная философия была идеалистической, марксизм материалистичен: «Это вообще уже больше не философия, а просто мировоззрение, которое должно найти себе подтверждение и проявить себя не в некоей особой науке наук, а в реальных науках. Философия, таким образом, здесь «снята», т. е. «одновременно преодолена и сохранена», преодолена по форме, сохранена по своему действительному содержанию» [25].

Что касается проблемы истины и соответствия идей реальности, то все это должно *остаться*. Мы не можем надеяться на прогресс без *опоры* на прошлое: даже революционные перевороты требуют, чтобы мы развивали то, что было раньше.

«Коммунистическая революция есть самый решительный разрыв с унаследованными от прошлого отношениями собственности; не удивительно, что в ходе своего развития она самым решительным образом порывает с идеями, унаследованными от прошлого» [26].

Но без преемственности такой радикальный разрыв был бы невозможен. Именно потому, что «коммунистическая революция» возвещает такую радикальную перемену, чтобы порвать с эксплуатацией *во всех* ее формах, мы должны добраться до сути философии «в традиционном смысле этого термина». Мы не можем, по выражению Энгельса, преодолеть прошлое,

---

[25] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 142.
[26] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 446.

если в то же время не «сохраним» его на более высоком уровне. А что это означает? Это означает не отбрасывание философии в абсурдном праксическом смысле — детское желание добиться невозможного, — это означает преодоление ее формы с одновременным «сохранением ее содержания», то есть интереса к природе мира, с тем чтобы по-новому развивать его историю. Только впитав в себя философию прошлого, мы можем превратить ее из догмы в руководство к революционному действию.

И последнее, что мы хотим сказать в этой главе о праксисе Карла Корша: удивительно, что, отбросив критерии истинности или ложности как устаревшие философские точки зрения, Корш оценивает теорию уже только в соответствии с тем, «практична» она или нет, а это позиция, между прочим, не менее «философская», несмотря на то, что она безнадежно идеалистична. Но если нашим *критерием* является «праксичность» или «непраксичность»[27] теории, то оказывается, что не только Ленина нужно винить в «философской идеологии» и «чисто теоретической критике», но и Маркса с Энгельсом. Посмотрите, куда заводит Корша его «защита» Маркса (а с ним и Энгельса): «Маркс и Энгельс первоначально задумывали свою революционную теорию в непосредственной связи с практическим революционным движением, но, когда оно заглохло, они могли продолжать свою работу только на поприще теории. Хотя это более позднее развитие марксистской теории никогда не было продуктом «чисто теоретического анализа»... тем не менее очевидно, что теория Маркса и Энгельса поднималась на все более высокий уровень теоретического совершенства, хотя уже и не была прямо связана с практикой рабочего движения»[28]. Это может означать только то, что после затухания боевой классовой борьбы в 1850-х годах в Англии (где они тогда жили) Маркс и Энгельс увидели, что могут «продолжать только теоретическую работу», тогда эта теория теряла «свое практическое значение» (то есть больше уже не принимала участия в определенной политической борьбе) и утрачивала свое революционное содержание. От-

---

[27] Кавычки переводчика.— *О. К.*
[28] Korsch K. Marxism and Philosophy, p. 104.

сюда следует вывод, что, создавая теорию «без практики», Маркс и Энгельс стали идеалистами. Ведь никто не станет отрицать, что после 1852 г. оба они поняли, что самое практичное, что они могли сделать при создавшихся обстоятельствах, — это отойти от обычной политики и сосредоточить свои усилия в основном на теоретических вопросах [29]. Этот отход не был, разумеется, результатом идеализма, его причиной была наука: правильное материалистическое понимание того факта, что промышленная монополия Англии на мировом рынке и, следовательно, выгоды, получаемые от нее рабочим классом, на какое-то время пробили брешь в классовом сознании, так что, по замечанию Энгельса в 1885 г., «с тех пор как вымер оуэнизм, в Англии больше не было социализма» [30]. Но если человек сам создает свой мир, то не являются ли революции *волевыми* актами? Не было ли со стороны Маркса и Энгельса опасным «идеализмом» позволить объективным обстоятельствам диктовать им свое поведение? По убеждению Корша, эта «теория без практики» была началом конца: «вопреки собственному его знаменитому заявлению, что он «не марксист», Маркс сам не был совершенно свободен от этих догматических и идеалистических идей о связи своей марксистской теории с последующими проявлениями рабочего движения» [31]. Корш имел, в частности, в виду «Критику Готской программы» Маркса. Не то чтобы он хочет сказать, что мнение Маркса о Готской программе было неверным или неточным, он не говорит ни слова о *содержании* критики Маркса, — он просто заявляет, что Маркс ошибочно судил о пролетариате с «теоретической точки зрения». Может быть, ему было бы лучше вместо этого помогать немецким рабочим продолжать питаться бестолковыми иллюзиями Лассаля?

Дело в том, что концепция теории у сторонников праксиса бессмысленна и нигилистична. Ее до известной степени разделяют все теоретики праксиса (неза-

---

[29] «С 1852 г. я не связан *ни с каким* объединением и, ... я глубоко убежден в том, что мои теоретические работы приносят больше пользы рабочему классу, чем участие в объединениях, время для которых на континенте миновало». (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 30, с. 400.)

[30] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 284.

[31] Korsch K. Marxism and Philosophy, p. 101.

висимо от того, считают они себя философами или нет, и версия Корша заслуживает специального внимания, так как он сам показывает, что если его аргументы довести до логического конца, то окажется, что не только Ленин и «ортодоксальные марксисты» прибегали к «философской идеологии» и «чистой теории», но и сам Карл Маркс. Разве нельзя утверждать, если исходить из позиции Корша, что величайшее достижение Маркса «Капитал» — это всего лишь «теоретическая критика» и что когда Маркс довел себя до изнеможения и почти разрушил свое здоровье, работая над этим трудом, то он просто «философствовал», и поэтому его героические усилия были проявлением догматизма и идеализма? Ведь если, как говорит Корш, «Критика Готской программы» есть «теория», а не «практика», что же мы должны сказать о самом «Капитале»? Что касается непосредственной политической деятельности Маркса и Энгельса, например, в Первом Интернационале, то даже и ей достается от прагматических установок Корша. Эта борьба — за независимость Ирландии и Италии, в поддержку Линкольна против рабовладельцев во время Гражданской войны в Америке — во многих случаях непосредственно не связана с достижениями социализма, так что ее практическое значение становится ясным, только когда его оцениваешь с *теоретической* точки зрения, учитывающей различные стадии, через которые массам приходится проходить по пути к социализму. Другими словами, их практику можно понять лишь в свете марксистской теории истории, *философии* исторического материализма.

Утверждение Корша, что марксизм не может быть философией ни в каком смысле этого слова, заключает в себе детское непонимание того, что Маркс и Энгельс на самом деле говорили по этому поводу, что всякая теория по своей сути привязана к практике независимо от того, насколько идеалистична эта теория и насколько безрассудна борьба. *Вот что* понимали они под единством теории и практики. Эту фразу очень любят последователи праксиса, но на самом деле очень плохо понимают! Разумеется, это открытие Маркса и Энгельса требовало в качестве важного выражения его «практичности» развития соответствующих материальных

предпосылок, которые только и могут подкрепить философские основания марксистской мысли. Ведь философия, если с нее снять традиционные мистические одежды, есть просто обобщенное выражение всех теоретических высказываний, от простых повседневных слов до великих всеобъемлющих идей. И хотя типично для интеллектуального позирования сторонников праксиса воображать в некоторых случаях, что с философией можно разделаться каким-то героическим усилием воли, истина заключается в том, что марксизм с теоретической точки зрения есть философия, равно как и сам праксис. Невзирая на потоки гневных слов и угрожающих жестов в адрес тех, кто якобы превратил марксизм в «идеологию», в «теорию мироздания», в вульгаризированное, догматическое, идеалистическое мировоззрение, теория праксиса имеет по необходимости свое собственное философское основание, а также, как бы мало его защитники ни *сознавали* этот факт, свою собственную «теорию мира», из которой исходят его более непосредственные принципы и конкретные наблюдения.

Что же это за уклончивая теория, претендующая на то, что ее нет? Теория, которая лишь упоминает о споре материализма и идеализма, для того чтобы воздержаться от борьбы? Которая без конца болтает о Человеке, Природе и Мире и в то же время утверждает, что ее интересует только революционный праксис.

Я постараюсь ответить на эти и другие вопросы дальше. В этой главе я хотел установить два основных факта. Во-первых, что марксизм вопреки всему праксическому шуму и ярости представляет собой философию. Во-вторых, что (несмотря на различия по другим линиям) праксис — это тоже философия. Теперь, убрав с пути этот методологический камень преткновения, мы можем продолжать нашу аргументацию.

Глава IV

Существует ли диалектика природы?

Основополагающим в теории праксиса является представление, что диалектика может быть присуща только *человеческой* деятельности, что она — практическое измерение *человека,* творца *социального* мира. Идея о том, что диалектика более объемлюща, что диалектическая теория предусматривает *всякое* движение в мире материальной действительности, — эта идея горячо оспаривается, и понятие «диалектика природы» единодушно воспринимается последователями праксиса как сумма всего, что есть механистического, догматического и позитивистского в «ортодоксальном» марксизме.

Каким образом, спрашивает Сартр, человек может быть творческим и свободным существом, если диалектика не является исключительно человеческой и социальной характеристикой? Диалектика «без людей» превращает марксизм в какой-то извращенный «сон параноика». Единственный диалектический материализм, в котором есть смысл, — это исторический материализм, то есть диалектика человеческих отношений[1]. Джефф Коултер согласен с этим. Диалектика вне человеческой деятельности исключает для человека возможность стать «автономным субъектом всего праксиса»[2] и делает из него жертву «несвободного в своей воле общества», «навечно заключенную в определенную онтологическую систему». Ужасная перспектива! Людям все еще придется обращать внимание на объективные законы природы! Защитники праксиса

---

[1] Sartre J.-P. Search for a Method, p. 13.

[2] Coulter J. Marxism and the Engels Paradox, p. 137.

убеждены, что эта концепция философски абсурдна и политически реакционна. Диалектика в природе, говорит Густав Веттер, налагает проклятие на диалектику [3] и способствует, добавляет Животич, бюрократии, авторитарности и отчуждению [4]. Немногие концепции марксистской «ортодоксии» раздражают мыслителей праксиса так, как эта.

А кто же конкретно отвечает за это проклятие на диалектику? Здесь господствует единодушие: главный преступник — Фридрих Энгельс. Это он поставил на теорию своего друга безобразное натуралистическое клеймо, столь смущавшее последующие поколения марксистов и причинившее столько вреда всему движению. «Энгельс позволял себе идти туда, куда Маркс боялся ступать, и в результате появился диалектический материализм, кошмар, который все еще продолжает тяжело давить на его последователей...» [5]

Это тяжкие обвинения, и они вовсе не новы.

В 1907 г. Виктор Чернов, охарактеризованный Лениным как «народник, заклятый враг марксизма» [6], противопоставляет Маркса Энгельсу и обвиняет последнего в «наивно-догматическом материализме» и в «грубейшей материалистической догматике» [7]. Через двенадцать лет — несмотря на разъяснения, сделанные Лениным в «Материализме и эмпириокритицизме»,— Георг Лукач в своей «Истории и классовом сознании» энергично развивает, в сущности, тот же самый взгляд, утверждая, что философские формулировки Энгельса в корне отличаются от Марксовых и что, в частности, попытка применить диалектику к природе была ошибочным и рискованным делом, чуждым Марксовой теории, и ответственность за нее целиком лежит на Энгельсе. В высшей степени важно, писал Лукач, «осознать, что этот метод (диалектический) ограничен здесь рамками истории и общества. Неверное истолкование, идущее от объяснения диалектики Энгельсом, можно в основном приписать тому, что Энгельс —

---

[3] Coulter, op. cit., p. 129.

[4] Zivotic M. The Dialectic of Nature and the Authenticity of Dialectics, Praxis, 1965.

[5] Lichtheim G. Marxism, p. 247.

[6] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 97.

[7] Там же, с. 98.

вслед за Гегелем — распространял этот метод также и «на природу»[8]. И конечно же, критика Энгельса Лукачем задела чувствительную струну. Лукач недвусмысленно признавал это, когда позднее писал, что его книга ответила основной тенденции в истории марксизма, которая выразилась в разных формах, «но все они независимо от их желания, от их философии и политического значения имеют между собой одно общее свойство: они бьют по самым корням Марксовой онтологии. Я имею в виду тенденцию рассматривать марксизм исключительно как теорию общества, как социальную философию, и, таким образом, отвергать или игнорировать его как теорию природы»[9].

За Лукачем, одним из отцов праксиса (хотя, как мы увидим, и не самым первым), с энтузиазмом последовало большинство других представителей школы праксиса, например Авинери, который утверждает, что Лукач и его ученики «совершенно справедливо» защищают мнение, что диалектика природы в том смысле, который вкладывал в это слово Энгельс, имеет мало общего с тем, как понимал материализм Маркс[10].

Насколько же справедливо это придуманное расхождение между Марксом и Энгельсом? Prima facie из того, что нам известно о тесном политическом и интеллектуальном сотрудничестве Маркса и Энгельса, кажется весьма невероятно, чтобы у этих двух людей существовали такие значительные расхождения, но упомянутое обвинение приводится столь часто (и столь ожесточенно), и не только защитниками праксиса, что его нельзя просто игнорировать. Не является этот вопрос и предметом чисто академического интереса: ведь если миллионы последователей Маркса сочли его позицию по этому основному вопросу философии несостоятельной, то, чем скорее мы рассмотрим этот факт, тем лучше. Конечно, если анализ покажет, что Марксу *самому* были свойственны те же «догматические» и «позитивистские» тенденции, что и Энгельсу (в вопросе о диалектике природы и в других), то важно, чтобы

---

[8] Lukacs G. History and Class Consciousness, p. 24.

[9] Lukacs G. Preface to the New Edition (1967), ibid., p. 16.

[10] Avineri S. The Social and Political Thought of Karl Marx, p. 69.

последователи праксиса узнали об этом, ибо только шарлатан или оппортунист захочет продолжать защищать теорию во имя мыслителя, собственная позиция которого оказывается в ужасном противоречии с той, которую ему приписывают.

Прежде чем мы перейдем к разбору аргументов, выдвигаемых против диалектики природы, нам необходимо сначала разобраться в собственных взглядах Маркса на этот счет.

1. Отрицал ли Маркс диалектику природы?

По убеждению Ленина, замечания Энгельса о природе и вселенной в «Анти-Дюринге» (одна из его работ, избранная теоретиками праксиса для острой критики) находятся в «полном соответствии» с материалистической философией Маркса[11]. И в своих комментариях к Марксу, и в «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин особо подчеркивает коренное единство, существовавшее между этими двумя основателями марксизма. Например, он пишет, что «Маркс неоднократно называл свое мировоззрение диалектическим материализмом, и энгельсовский «Анти-Дюринг» *целиком прочитанный Марксом в рукописи,* излагает именно это мировоззрение»[12]. И если между Марксом и Энгельсом существовали какие-то острые разногласия по этому вопросу, то Энгельс со своей стороны, разумеется, не знал о них. В 1885 г. он пишет в предисловии к «Анти-Дюрингу»: «Маркс и я были едва ли не единственными людьми, которые спасли из немецкой идеалистической философии сознательную диалектику и перевели ее в материалистическое понимание природы и истории»[13].

Но верно ли, что только Энгельса интересовало естествознание, а что Маркс, которому было свойственно более острое понимание «подлинно диалектического», сосредоточил свой интерес на обществе и человеке? Да, именно такую идею выдвигает кое-кто из школы праксиса. Петрович, например, спрашивает:

---

[11] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 26, с. 51.
[12] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 260.
[13] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 10.

«Каково отношение Маркса к диалектике природы? Неоднократно мы находим у него замечания, что диалектические законы действуют не только в обществе, но и в природе. Но его интерес к диалектике природы никогда не был настолько велик, чтобы он взялся больше написать об этом» [14].

Это слово «неоднократно», как я сейчас покажу, в высшей степени важно. Но насколько верно то, что Маркса никогда по-настоящему не занимали эти проблемы и он, как утверждает Лихтхайм, «благоразумно оставил природу (вне человека) в покое»? [15] Конечно, верно, что, как писал Энгельс, он и Маркс «естественными науками... могли заниматься только нерегулярно, урывками, спорадически» [16]. И мы знаем, что Энгельсу больше, чем Марксу, пришлось писать о диалектике природы и о значении диалектического мышления для естествознания.

Но почему так получилось? Разве потому, что у Маркса не было настоящего интереса к естественным наукам и потому что он, предвосхищая «поборников» праксиса, сумел как-то почувствовать, что диалектика в действительности существовала только в социальном мире человека?

Имеются достаточно веские основания верить, что такой вывод в сущности своей ложен и что нет никаких реальных или значительных различий между Марксом и Энгельсом по вопросу, вызывающему такую ярость в лагере праксиса, — по вопросу диалектики в природе. Приписываемый Марксу «недостаток интереса» к естествознанию можно весьма легко объяснить тем разделением обязанностей, которое они с Энгельсом установили между собой. Мы можем найти и более сильное подтверждение несомненного интереса Маркса к естествознанию уже в его ранних сочинениях, в его совместных с Энгельсом работах, в их переписке и, уж конечно, в самом «Капитале».

Я скажу о каждом из этих моментов по очереди.

Во-первых, простой факт, который очень важно помнить, но который неизменно забывают критики из

---

[14] Petrovic G. Marx in the Mid-Twentieth Century, p. 28.
[15] Lichtheim. Marxism, London, 1964, p. 247.
[16] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 11.

праксиса: как только Маркс и Энгельс осознали, что их цель — понять капитализм научно, они решили разделить этот труд между собою. Этот факт важен не просто потому, что он объясняет, почему Энгельсу пришлось посвятить больше времени, чем Марксу, философским вопросам, но также и потому, что он указывает на единство, лежащее в основе мировоззрения, сделавшего подобное соглашение возможным. «Немецкая идеология», «Святое семейство» и «Манифест Коммунистической партии» — все эти три совместные работы представляют собой выдающиеся свидетельства того важного единства, которое было у Маркса и Энгельса по политическим и философским вопросам, и не удивительно, что, бросая ретроспективный взгляд на свое сотрудничество с Энгельсом, Маркс упоминает, что Энгельс в своем великолепном трактате 1844 г. о политической экономии, а также в завершенном им в следующем году «Положении рабочего класса в Англии» «пришел другим путем к тому же результату, что и я»[17]. И когда в 1845 г. Энгельс приехал в Брюссель, «мы решили выдвинуть *нашу* концепцию в противоположность идеологической концепции немецкой философии, чтобы уж свести счеты с *нашей* прежней философской совестью» (курсив мой. — *Д. X.*).

Едва ли можно было бы такое сказать, если бы Энгельсова концепция диалектики на самом деле была «механистической», «вульгарной» и в корне противоречила бы Марксовой теории праксиса. Нет ни малейшего намека на такое противоречие, и, хотя данные слова Маркса относятся к более раннему периоду, они были сказаны в 1859 г.

То, что Маркс и Энгельс в целях подробной разработки своих новых взглядов решились на разделение труда[18], само по себе свидетельствует о том, что между ними существовало основополагающее согласие по всем главным проблемам. И не только Энгельс упоминает об их решении поделить между собою работу, Маркс недвусмысленно говорит о том же самом в своей статье против «Господина Фогта»: «Мы оба работа-

---

[17] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 13, с. 8.
[18] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 220.

ем по общему плану и по предварительному соглашению»[19].

Почему же труд был поделен именно таким образом? Энгельс отвечает на этот вопрос в предисловии «К жилищному вопросу»:

«Вследствие разделения труда, существовавшего между Марксом и мной, на мою долю выпало представлять наши взгляды в периодической прессе, — в частности, следовательно, вести борьбу с враждебными взглядами, — для того чтобы сберечь Марксу время для работы над его великим главным трудом»[20]. И тот факт, что сам Маркс уделял немного времени спорам о философии марксизма, *как таковой* (что вынужден был бы делать, если бы ему пришлось «выступать против враждебных взглядов»), и, следовательно, интересующей нас здесь диалектике природы, вовсе не говорит о том, что они не интересовали его или что его взгляды по этому поводу сколько-нибудь значительно отличались от взглядов Энгельса. И если мы хотим получить серьезное объяснение, то нам лучше обратить внимание на этот «общий план» и это «предварительное соглашение», выработанные между Марксом и Энгельсом.

Теперь я подхожу ко второму пункту, ибо уже во время работы над ранними сочинениями, то есть задолго до того, как Маркс разработал последовательную материалистическую теорию общества, ему было ясно, что диалектическое понимание человека и общества невозможно без диалектического понимания природы и мира. Здесь Маркс (как и Энгельс) шел вслед за Гегелем, и, как бы они ни расходились с «великим мыслителем», вместе с Гегелем они понимали, что истина была «неделимой». Во избежание сплошного релятивизма и субъективизма надо было рассматривать с философской точки зрения как человека, так и природу. Наука о человеке была невозможна, если она не основывалась на науке о природе.

Посмотрите, например, как в 1842 г. — когда взгляды Маркса имеют еще идеалистическую окраску — он все же доказывает, в объективистской манере

---

[19] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 14, с. 484.
[20] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 337.

Гегеля, что социальные институты должны основываться на естественных законах внешнего мира. Политические настроения Маркса, правда, еще несколько консервативны (он выступает против законов, разрешающих развод по желанию любой стороны в браке), но не в этом главное. Главное в том, что даже тогда, находясь еще под влиянием идеализма, Маркс ясно видит связь между природой и обществом и необходимость понимать одно с точки зрения другого. Он утверждает, что законодатель не может позволить своим прихотям встать выше природы вещей [21], ибо в действительности он не «создает», не «изобретает» закон, «точно так же, как пловец не изобретает природу и законы воды и тяжести» [22].

Другими словами, человеческую деятельность невозможно понять в отрыве от естественного мира. И если это подчеркивание независимости объективности природы есть «позитивизм», то нужно сказать, что такой позитивизм пронизывает насквозь мысль Маркса задолго до его знакомства с Фридрихом Энгельсом.

Итак, с самого начала Маркс находится под впечатлением, что естественные науки в высшей степени нужны социологу, потому что они изучают реальность строгими, организованными методами и потому что без знания природы невозможно по-настоящему понять человека. В первые недели 1843 г., исследуя экономические трудности крестьянства в Мозельском крае Рейнской провинции, Маркс подчеркивает необходимость исследовать отношения объективно, как они есть на самом деле, и добавляет:

«Это можно будет установить с той же приблизительно достоверностью, с какой химик определяет, при каких *внешних* условиях родственные вещества должны образовать химическое соединение» [23].

Но это не просто означает, что, по мнению Маркса, здесь нужно соперничать с естествоиспытателем и пользоваться совершенно теми же способами, какими он изучает объективную реальность. Более глубокое понимание этой проблемы мы видим, например, в «Па-

---

[21] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 162.
[22] Там же.
[23] Там же, с. 193.

рижских рукописях» 1844 г., где Маркс ясно подчеркивает, что наука о природе так же является частью коммунистического мировоззрения (к этому времени Маркс в основном расстался со своим прежним идеализмом), как и наука о человеке. Исключительный интерес только к одной из них, без учета другой, — недопустим. Маркс уверен, что большим грехом «философии» была ее «отчужденность» от того «непрерывно растущего материала», который доставляли естественные науки и «...даже историография принимает во внимание естествознание лишь между прочим, как фактор просвещения, полезности отдельных великих открытий» [24].

Должны ли коммунисты игнорировать естественные науки на том основании, что их главной целью является свобода человека? Так, возможно, и считают некоторые теоретики праксиса, но так никогда не смотрел на это Карл Маркс. Естествознание, заявляет Маркс, представляет собой ту практическую силу, которая «посредством промышленности ворвалась в человеческую жизнь, преобразовала ее», и, таким образом, хотя это еще и есть базис человеческого существования, «в отчужденной форме» она подготовила условия для «человеческой эмансипации» [25]. Знание естественных наук жизненно необходимо, ибо, сознательно направленные на человеческие цели, эти науки начнут терять свой исключительный характер и станут основой науки для человека. И тогда разрыв между естествознанием и социальной наукой будет преодолен, и истинная сущность промышленности как «действительного исторического отношения природы, а следовательно, и естествознания, к человеку» будет правильно понята. Впоследствии естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет одна наука.

Конечно, как я покажу позднее, эти юношески смелые формулировки имеют свои слабости (которые защитники праксиса безжалостно эксплуатируют), но од-

---

[24] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 595.
[25] Там же.

но они передают абсолютно ясно: по убеждению Маркса, знание природы дает ключ к знанию человека. В другом месте «Рукописей» мы находим, что «наука является *действительной* наукой лишь в том случае, если она... исходит из природы»[26]. И все же последователи праксиса со всей серьезностью спорят, что Маркса по-настоящему не интересовало естествознание или диалектика в природе, и он оставлял эту сомнительную область механистическим формулировкам «позитивиста» — Энгельса[27].

Эта позиция вновь подтверждается в «Немецкой идеологии», где две стороны истории, естественная и человеческая, рассматриваются как «неразрывно» связанные[28], а в «Святом семействе» Маркс и Энгельс высмеивают идею о возможности даже самого начального понимания исторической реальности, если исключить «*из* исторического движения теоретическое и практическое отношение человека к природе, естествознание и промышленность»[29].

Ведь если единство человека и природы не утверждается просто как чисто абстрактная (и, следовательно, весьма претенциозная) аксиома, оно должно означать, что изучение природы существенно необходимо для понимания человека и что понимание деятельности одного основывается на понимании деятельности другого. И даже беглый взгляд на ранние сочинения Маркса обнаруживает то, что стремятся отрицать теоретики праксиса, а именно что горячий интерес Маркса к естественным наукам столь же виден в его работах, сколь и в работах Энгельса.

---

[26] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 596.

[27] Валентино Герратана в своем эссе «Маркс и Дарвин», недавно переведенном New Left Review, № 82, подтверждает значение этих строчек в «Рукописях» для понимания отношения Маркса к естествознанию.

[28] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 16. Абзац с этим замечанием в действительности вычеркнут, указывая, возможно, на то, что Маркс и Энгельс искали какого-то более точного исторического свидетельства, чем простое утверждение, что люди и природа едины. По поводу ограниченности их ранних выводов см. гл. 8.

[29] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 166.

до конца, ибо об этом в переписке наступает перерыв до 29 августа, и в это время обсуждаются другие вопросы. Но мы наверняка знаем, что Маркса не просто *интересовал* ход исследовательской мысли Энгельса, столько лет занимавшей последнего, — он был *в целом и главном согласен* с ним. Валентино Герратана обращает внимание на письмо Маркса Энгельсу от 4 июля 1864 г., где Маркс, который в то время был погружен в труды по физиологии, гистологии и анатомии нервной системы, делает следующее замечание: «Ты знаешь, что, во-первых, у меня все приходит поздно и что, во-вторых, я всегда следую по твоим стопам. Поэтому возможно, что в ближайшее время основательно займусь анатомией и, кроме того, буду посещать лекции (где предмет демонстрируется ad oculos и анатомируется)» [35].

И тот факт, добавляет Герратана, что Маркс дружелюбно шутит в этой части письма, не должен скрывать для нас реальное значение его слов. «Из них явствует, что, во-первых, Энгельс действовал на Маркса как важный интеллектуальный стимул, а во-вторых, что Маркс придавал большое значение той области, которую Энгельс систематически разрабатывал в «Анти-Дюринге» и «Диалектике природы» [36].

Как удивился бы Маркс, если бы услышал, как некий самоуверенный Георг Лукач и его ученики по праксису утверждают, что диалектика природы была для марксистской теории чуждым привнесением «механистического» Фридриха Энгельса!

И нигде не проявилась эта реальная озабоченность, этот реальный интерес Маркса к естественным наукам более наглядно, чем в том огромном энтузиазме, с которым он приветствовал «Происхождение видов» Дарвина. Он писал Энгельсу 19 декабря 1860 г.: «Эта книга дает естественноисторическую основу для наших взглядов» [37]. И меньше, чем через месяц, в письме к Лассалю от 16 января 1861 г., он вновь высказывает такое же суждение, и почти в тех же самых выражениях. Книга Дарвина, пишет он, «очень значительна... она го-

---

[35] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 30, с. 342.
[36] Герратана В. Маркс и Дарвин. Цит. соч., с. 77.
[37] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 30, с. 102.

дится мне как естественнонаучная основа понимания исторической борьбы классов»[38]. Сейчас мы увидим, что Маркс подразумевал под «естественноисторической» и «естественнонаучной основой». Его ликование по поводу работы Дарвина (Маркс послал Дарвину в подарок 1 том «Капитала» и безуспешно пытался посвятить ему том 2) просто-напросто кристаллизует то, что неопровержимо явствует из его переписки, а именно его глубокий интерес к естествознанию и составляющее неотъемлемую часть этого интереса его согласие с позицией Энгельса[39].

Кратко касаясь четвертого пункта, скажу: поэтому не удивительно, что Маркс включил некоторые идеи, разработанные им вместе с Энгельсом, в труд всей своей жизни — «Капитал», где — как мы увидим это в следующем разделе — он защищал и гегелевский закон перехода количества в качество — применительно к природе, и жизненно важную для диалектического и исторического материализма работу Дарвина.

Итак, диалектика природы не была измышлением Энгельса, она была разработана им в сотрудничестве с Марксом и при его полной поддержке. Но что можно сказать о самой концепции? Из-за огромного престижа Маркса как мыслителя и революционера теоретики праксиса, по-видимому, предпочитают фабриковать мнимые разногласия между Марксом и Энгельсом, чтобы можно было придираться к Энгельсу, вместо того чтобы направить свою критику прямо на самого Маркса, ибо в конечном счете именно Маркс является настоящим объектом их нападок. Но этот довольно низкопробный маневр не должен скрывать от нас той действительной критики, которую теоретики праксиса направляют против диалектики природы. Да, это идеи как Маркса, так и Энгельса, но насколько они обоснованны ? Отвечаю на этот вопрос.

2. Природа и рациональная диалектика

Мы должны начать с отношения Маркса к диалектике Гегеля. Хорошо известно, что Маркс из соображе-

---

[38] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 30, с. 475.

[39] Герратана приводит один несущественный пример, где Маркс и Энгельс разошлись в деталях. См. цит. соч., с. 77.

ний борьбы с мещанским филистерским отношением к Гегелю решил в предисловии ко второму немецкому изданию «Капитала» открыто признать себя «учеником великого мыслителя», и в главе о стоимости он местами «кокетничает» характерной для Гегеля манерой выражения. Маркс добавляет, что «мистификация, которую претерпела диалектика в руках Гегеля, отнюдь не помешала тому, что именно Гегель первый дал всеобъемлющее и сознательное изображение ее всеобщих форм движения. У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно» [40].

Что же входило в этот процесс демистификации? Почему вообще диалектику Гегеля нужно переворачивать с головы на ноги, прежде чем она будет полностью рациональной? К сожалению, теоретики праксиса нам здесь не помогут, ибо они не понимают не только марксистскую диалектику (которую они приписывают Энгельсу), но имеют путаное представление и о позиции Гегеля по этому предмету.

На минуту вернусь к критике Энгельса Лукачем в том отрывке из «Истории и классового сознания», на который я ранее ссылался.

Здесь Лукач утверждает, что, применяя диалектику к природе, Энгельс ошибочно следовал за Гегелем, не сознавая, что «такие решающие критерии диалектики, как взаимодействие субъекта и объекта, единство теории и практики, реальные исторические изменения, стоящие за этими категориями и являющиеся коренной причиной изменений в познании и т. д., — все это не входит в наши знания о природе» [41].

Но это можно воспринять только в ироническом смысле, ибо *сама* идея диалектики как единства субъекта и объекта, теории и практики принадлежит Гегелю, и, критикуя Энгельса за то, что он руководствуется Гегелем, Лукач всего-навсего дает довольно субъективистское толкование гегелевского идеализма и тем самым становится на позицию, которая уводит его в то же мистическое болото, в котором в конце концов увяз и сам Гегель. Другими словами, оказывается, что

---

[40] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 22.
[41] Lukacs G. History and Class Consciousness, p. 24.

не Энгельс, а сам Лукач «ошибочно следует за Гегелем». Достаточно известно, что Гегель разработал и некоторые диалектические положения о природе (которые Маркс и Энгельс считали чрезвычайно ценными), но эти положения максимально страдают от идеалистической веры Гегеля в то, что если природа рациональна, то только Мировой Разум, Абсолютный Дух может вдохнуть в нее душу. Это означает, что реальность есть в конечном счете действительность Разума, который является господином и создателем мира, в то время как материальный мир — это всего лишь бесформенный, хаотический поток, «...характер иррегулярной, безудержной случайности» [42], который приобретает упорядоченность, только лишь когда Разум действительно создает мир. Другими словами, Дух *первичен* по отношению к миру природы, и, если природа вообще существует — даже как простой «объект чувственного восприятия», — она существует как «олицетворение Идеи».

Далее, понятие о том, что решающие, по выражению Лукача, критерии диалектики представлены взаимодействием субъекта и объекта, теории и практики — это понятие Гегеля; хотя Гегель и говорит о существовании диалектики в природе, он отвергает (так же как и школа праксиса) материалистическое представление, что природа сама по себе независимо от *всякого* сознания (космического или индивидуального) диалектична по своему характеру. Разница между гегелевской диалектикой и довольно ослабленной версией праксиса есть просто разница между объективным и субъективным идеализмом: мировой дух, который, по Гегелю, существует независимо от отдельных людей — поэтому Гегель остается на позициях *объективного* идеализма традиционной теологии, — несколько уменьшается размером в теории праксиса и становится просто практической энергией людей в обществе. Если у Гегеля природа существует как рациональная система, как духовно сотворенная реальность по своему собственному праву, то у теоретиков праксиса природа становится диалектической реальностью только тогда, когда, по словам Альфреда Шмидта, она вовлечена «в

---

[42] Гегель Г. Ф. В. Соч., т. II, с. 25.

сплетение человеческих и социальных целей»[43], так как не имеет собственной, объективной рациональности. Материальный мир сам по себе, взятый в отрыве от «практико-интеллектуальной формы его присвоения», то есть человеческой деятельности, не может интересовать марксизм, ибо марксизм занят диалектикой, а природа становится диалектичной, лишь «создавая людей в качестве преобразующих, сознательно действующих субъектов, противостоящих самой природе как силы природы.:. Природа есть субъект-объект труда. Ее диалектика состоит в следующем: люди изменяют свою собственную природу, по мере того как они постепенно лишают природу вне нас ее отстраненности и бытия вне нас, по мере того как они опосредствуют природу через себя и заставляют ее служить их собственным целям»[44]. Поистине изумительное заявление! И оно отражает все слабости гегелевского идеализма, без его сильных сторон! Ведь диалектика здесь лишена всякой объективности (хотя бы даже и божественно имманентного свойства) и мыслится просто как «умственное занятие», по выражению одного автора. Шмидт говорит, что «диалектическим может быть лишь процесс познания природы, а не сама природа»[45]. Не удивительно в таком случае, что эта выхолощенная, слабосильная версия гегелевской диалектики подлежит той же уничтожающей критике, которую Маркс обрушивает на «Науку логики» Гегеля в одном из отрывков «Парижских рукописей», которую издатель называет Марксовой «Критикой гегелевской диалектики и философии в целом».

Какова суть аргументации Маркса? Маркс допускает, что представление о Духе как исторической *деятельности*, как практике чрезвычайно важно, ибо нет сомнения в том, что Гегель заимствовал это представление из идеализированного выражения *человеческого труда* и, говоря о духе как о силе, которая сама творит себя, указывает, что он понимает «саморазвитие человека как процесс». Но именно потому, что этот творческий процесс в конечном счете духовный, что он

---

[43] Schmidt A. The Concept of Nature in Marx. p. 58—59.
[44] Ibid., p. 61.
[45] Ibid., p. 195.

есть раскрытие Идеи, «Гегель знает и признает только один вид труда, именно *абстрактно-духовный* труд»[46]. Диалектика попросту *рушится.* Почему? Потому что ее исходной точкой является «не объективное духовное существо», создатель, которому еще предстоит созидать, «чистое безостановочное вращение внутри себя», совершенная субъективность — другими словами, сам бог. Эта начальная посылка, говорит Маркс, абсурдна по собственной гегелевской концепции диалектики как единства теории и практики, субъекта и объекта. Ибо как же может субъект существовать без объекта? Он в таком случае не имеет даже *объективного свойства* быть субъектом, а следовательно, есть ничто. Гегель должен либо признать, что его абстрактный разум настолько абстрактен, что не имеет существования — и в таком случае едва ли может выполнять свою роль творца мира, — либо он должен как-то уговорить этот абстрактный разум «свободно *отпустить* себя в качестве *природы*»[47]. Но каким образом это возможно? Дух должен, говорит Гегель, *решиться* выйти за пределы себя в виде природы, но акт решения есть акт посредничества, посредничества Духа и его противоположности, и, следовательно, для того чтобы «пойти дальше», Дух должен *уже* состоять в единстве с тем самым материальным миром, который, как предполагается, он должен еще сотворить. Представление о диалектике, как об *Идее,* Духе в конце концов превращает разум в не-разум, так как оно предлагает нам созидательную историческую силу, которая по необходимости лишена возможности ответить на в высшей степени творческий исторический вопрос — «что создает самого создателя?» Диалектика, которая в теории должна быть всем, оказывается на практике вообще ничем. «Вся логика», заявляет Маркс, «является доказательством того, что абстрактное мышление само по себе есть ничто, что абсолютная идея сама по себе есть ничто, что только *природа* есть нечто»[48]. То есть, если сама диалектика не является в конечном счете естествен-

---

[46] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 627.
[47] Там же, с. 639.
[48] Там же.

ной, природной, то она вообще не может быть чем-нибудь.

Каждому понятно, что диалектика как-то соотносится с деятельностью, с практикой, с историей, но проблема состоит в следующем. Историю можно по-настоящему воспринимать как историю, лишь если она движется последовательно и беспрерывно от одной ступени развития к другой, не нуждаясь ни в каких бы то ни было идеях о Первопричине, ни — на другом конце пути — в каком бы то ни было конечном «месте успокоения». Вот почему в итоге оказывается, что диалектика гегелевского *мирового* духа недиалектична, и именно потому, что она не в состоянии диалектически объяснить свое собственное происхождение. Вместо этого Гегелю приходится снабжать свою диалектику подпорками, наделяя ее совершенно сверхъестественной способностью сотворить самое себя *из ничего* [49], а это означает в сколько-нибудь значимом конкретном смысле вообще отрицание ее способности сотворить себя. Короче говоря, будучи не в состоянии объяснить свою собственную историю, идеалистическая диалектика перестает быть подлинно исторической и, по красноречивому определению Маркса, кончает с позором свой путь в болоте мистицизма. Но если такова судьба величественной диалектики Гегеля, то что же говорить о ее жиденьком alter ego, робко барахтающемся в собственном субъективизме, то есть «диалектике» школы праксиса?

По словам Шмидта, «природа становится диалектикой, создавая людей», но каким образом такой акт возможен? Каким образом природа может произвести людей, если она уже не является производящей силой? А как она может быть производящей силой, наделенной историческими творческими способностями, если она в то же время не является диалектической по своему характеру? Дело в том, что теоретики праксиса громогласно отрицают диалектическую «природу природы»: Шмидт утверждает, как увидим, что природа механична, а не диалектична, а Лукач, опять же

---

[49] «...именно духу свойственно иметь центр в себе, его единство не вне его, он нашел его в себе, он в себе и у себя». Гегель Г. Ф. В. Соч., т. VIII, М., 1931, с. 17.

«ошибочно следуя за Гегелем», принимает, по существу, додарвиновские взгляды на природу как на хаотическое множество сил, которые вращаются по кругу, «повторяя то же самое». Но если это так, то «откуда происходит человек»? Чтобы диалектически понять диалектику человека, мы должны понять его *генезис*. А генезис человека невозможно понять в терминах такой природы, которая способна только вращаться по кругу, ибо никто не станет серьезно утверждать, что столь драматическое и далеко идущее обстоятельство, как появление человека, случилось просто в результате сверхъестественного кружения механистической карусели, безмолвно ожидающей оживляющего поцелуя человека, прежде чем она «станет диалектической».

Но праксис коснеет в своем упрямом скептицизме. Как, спрашивает Мерло-Понти, может материя, в строгом смысле этого слова, «заключать в себе принцип производительности и новизны, называемый диалектикой»? [50]. Но почему, спросим *мы*, должна материя, в строгом смысле слова, обязательно заключать в себе принцип производительности и новизны — то есть теоретическое отражение объективного факта — до того, как она сможет двигаться и созидать? Это абсурдная идея, но все же она всегда была частью традиционной философии (чьи идеалистические предрассудки некритически принимает теория праксиса) именно потому, как я доказывал раньше, что традиционная философия, пропитанная умонастроением эксплуататора, всегда верила, что *разум* движет материю, субъект—объект, абстрактное—конкретное, «мыслящий» господин — своего покорного раба. Мысль о том, что созидательность — эволюция истории — идет *снизу*, от недр земли, а не от «небесного эфира», — эта мысль решительно ниспровергает вековое высокомерие эксплуататорских классов вместе с теми идеалистическими концепциями власти и превосходства, которые являются идеологическим фундаментом всего их аппарата угнетения. Не удивительно, что научное понимание мира как реального по своему собственному праву, независимо от человечества и его «божественного» сознания, представляется как

---

[50] Цит. по: Schmidt A. The Concept of Nature in Marx, p. 210 (сноска).

мысль, которая с точки зрения эпистемологии вызывает отвращение. Несомненно, идеализм в наше время все больше приближается к пределам абсурдности, при этом рациональные вопросы о природе мироздания и происхождении человека уже больше не ставятся. Но простая истина состоит в том, что если материя не *заключает* в себе той способности к «производительности и новизне, называемой диалектикой», то ее историческое развитие невозможно рационально объяснить; а если эволюция материи необъяснима, то необъяснима и эволюция человека. «Диалектика» праксиса становится столь же бессмысленной теоретически, сколь она абсурдна практически, ибо как можно серьезно воспринимать идею практики, которая не в состоянии объяснить своего собственного *конкретного* происхождения? В какой мере может быть практичен праксис, который так или иначе должен «сам создавать себя» и как жалкий отголосок великой гегелевской диалектики обречен занять свое место в истории среди других бесчисленных мифов, столь же «безупречных»?

Дело в том, что существует лишь один путь, на котором диалектика может стать *диалектической,* и если реальность не была *всегда* диалектической, то она вообще не может быть таковой.

Само собой разумеется, что люди через свою практическую деятельность преобразовывают природу, в результате чего природа все более начинает приобретать вид, который придает ей человек. И естественно, именно из человеческого творчества, плоды которого мы видим повсюду в сельском хозяйстве и в промышленности, возникает понимание того, что люди не просто пассивно созерцают внешний мир, они являются также его активными творцами. Но решающий вопрос, на который нужно ответить, если хотят понять диалектику и тем самым историческую практику, состоит не в том, взаимодействуют ли между собой люди и природа — совершенно очевидно, что взаимодействуют, — а более острый, чем загадка курицы и яйца, вопрос, что чему предшествует? То есть решающая проблема — не взаимодействие, а *примат*, ибо если мы не сможем ответить на *этот* вопрос, то диалектическая мысль рушится и вместо рационального объяснения нам придется полагаться на случайные и произвольные объяснения.

Как же тогда «школе праксиса» спасти свою концепцию практики от парализующего субъективизма, который поражает всякого, кто упорно отрицает объективную, а значит, в конечном счете и природную диалектику? Шмидт, возможно, более, чем кто-либо другой из теоретиков праксиса, стремится к этому: конечно, он понимает, что «вольная», «свободная» формулировка понятия праксиса ведет прямо к субъективному идеализму: ведь если утверждать, что диалектическая природа есть просто продукт человеческого праксиса, то разве нельзя вместе с Лукачем заявить, что «природа — это общественная категория» [51] и что вне праксиса ничего сколько-нибудь значащего вообще не существует? Шмидт признает, что такой абсурдный субъективизм невозможно сообразовать с марксизмом, и он сам приводит множество высказываний Маркса, каждое из которых ясно подчеркивает тот факт, что люди ничего бы не могли произвести, если бы объективный материальный мир не существовал по своему собственному праву, независимо от них. Выделяя это положение, Шмидт, разумеется, прав: если мы не принимаем материалистическую теорию мира, то невозможна никакая осмысленная концепция практики. К сожалению, эти уступки материализму просто усиливают затруднения Шмидта, когда он пытается отказаться от идеализма, с одной стороны, и в то же время защищая праксис — с другой. Ибо если утверждать, что всякое природное существо уже работает экономически и, следовательно, *сознательно* [52], то что мы должны сказать о том мире природы, который, как утверждает естествознание, существовал задолго до появления человеческого праксиса? «Этот вопрос является особенно ядовитым для философии Маха и Авенариуса...» [53], замечает Ленин, он приходится не по вкусу и «школе праксиса». Шмидт не сможет примирить то и другое: либо нужно считать, что вне праксиса не существует природы, и в таком случае получается, что геологи и зоологи просто заблуждаются, либо если такая природа существует, то она должна — уже по одно-

---

[51] Lukacs G. History and Class Consciousness. p. 214.
[52] Schmidt A. The Concept of Nature in Marx, p. 60.
[53] Ленин В. И. Полн. собр. соч, т. 18, с. 71.

му факту своего существования — иметь историческую реальность, способность развиваться и, следовательно, иметь объективно диалектический характер.

Как же Шмидт справляется с этой проблемой? Он возрождает агностицизм Иммануила Канта! Он пишет: «Подобно всякому материализму, диалектический материализм тоже признает, что законы и формы движения внешней природы существуют независимо и вне какого бы то ни было сознания. Это «в себе», однако, релевантно лишь в той степени, в какой оно становится «для нас», то есть лишь тогда, когда природа вовлекается в сплетение человеческих и социальных целей»[54]. Что это означает? Это означает, что, пока мы практически не связываем себя с миром природы, природа не имеет «релевантности», так что для *нас* природа фактически не существует. Она становится реальной (и, следовательно, диалектической), лишь когда люди используют эту природу для организации своей жизни, откуда следует, что утверждение Шмидта о «независимом от какого бы то ни было сознания существовании» природы не может быть доказано. Говорить, что природа как вещь в себе «нерелевантна» — значит доказывать, что объективная природа непознаваема, и если это называется диалектическим материализмом, то этот «диалектический материализм» не отличишь от старомодного солипсизма с его детским признанием (по словам Больцмана, цитируемого Лениным), что «если быть последовательным, то надо отрицать не только существование других людей, кроме моего собственного Я, но и существование всех представлений в прошлом»[55]. Аргумент праксиса, что природа становится диалектической только через социальную деятельность, приводит Сартра к мысли, что видеть диалектику в природе или не видеть есть индивидуальное дело каждого... «каждый свободен *верить или не верить*, что физико-химические законы выражают диалектический разум»[56]. Но эта позиция не удовлет·

---

[54] Schmidt A. The Concept of Nature in Marx, p. 58.

[55] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 95.

[56] Sartre J.-P. Critique de la Raison Dialectique. Цит. по: Coulter J. Marxis and the Engels Paradox, p. 143. Разумеется, такая аргументация чревата своими проблемами, так как если всякий свободен верить в диалектику природы, то каж-

воряет Шмидта. Для него объективная природа не только не существует, он может с уверенностью *доказать* ее *не*-существование с помощью утверждения о том, что есть природа в действительности. «До появления человеческих обществ природа могла достигать лишь мгновенных полярных состояний, чуждых друг другу, в лучшем случае взаимодействий, но не диалектических противоречий» [57]. Поистине замечательное заявление! Природа, невзирая на свое объективное «несуществование», не просто недиалектична, она функционирует как какая-нибудь статическая машина «восемнадцатого века». Каким образом механическая природа производит диалектического человека, нигде, разумеется, не объясняется. Шмидт просто полагает, что человеческая история способна чудесным образом выпрыгнуть из пустоты вневременности! Его утверждение не только абсурдно. Оно делает совершенно *бессмысленной* и его *собственную* праксическую теорию познания. Ибо, как мы уже видели, по представлению Шмидта, «критически осмысленный, марксистский материализм не пытается утверждать что-либо в материальном мире в отрыве от практико-интеллектуальных форм, его «присвоения» данным обществом» [58].

Но выясняется, что это положение не только неверно в отношении «марксистского материализма», оно также неверно и в отношении теории Альфреда Шмидта. Ведь нам говорят здесь, что вне общества и, следовательно, независимо от человеческого праксиса природа определяется как недиалектическая. «В своем странном чередовании старой механики и строгой диалектики Гегеля и Маркса Энгельсова концепция диалектики соответствовала додиалектическому характеру самой природы» [59]. И в то же время эти смелые утверждения о том, что природа существует или не существует *сама по себе*, возникают совершенно независимо от тех практико-интеллектуальных «присвоений», которые, со-

---

дый должен быть свободен и в вере в детерминизм, теорию отражения и т. д., против которых так страстно выступает Сартр.

[57] Schmidt A. The Concept of Nature in Marx, p. 60.

[58] Ibid., p. 10.

[59] Ibid., p. 60.

гласно Шмидту, должны быть источником всей познаваемой реальности.

Попытка спасти праксическую диалектику от позорного субъективизма проваливается жалким образом, и вместо материалистического праксиса мы имеем смесь путаницы и противоречий. Печальное поражение. Во имя материализма Шмидт доказывает, во-первых, что объективная природа непознаваема, во-вторых, что она, значит, механична, так что, в-третьих, остается понять, почему диалектика природы не может реально существовать.

Дело в том, говорит Шмидт, что Энгельс называет «диалектикой природы» просто ряд «абстрактных метафизических тезисов». Они оторваны от какой бы то ни было конкретной исторической ситуации и облечены в форму естественных законов: закона перехода количества в качество, закона единства и борьбы противоположностей, закона отрицания отрицания, которые лишь «противопоставляются реальности», «поразительно пустые или банальные», по словам другого теоретика праксиса, «в сравнении с точной конкретностью диалектических понятий в экономических или социально-исторических сочинениях» [60]. Верно, конечно, что Энгельс формулирует свои суждения о диалектике природы в общих универсальных терминах. Но если эти высказывания выражены как универсальные принципы, то это еще не означает, что им не хватает «точной конкретности» и что они «противопоставляются реальности». «Революционное»... возражение праксиса является всего лишь повторением старой надоевшей жалобы эмпиризма о том, что в мире не может быть достоверных универсальных принципов, потому что все в нем существует как *данное частное*, конкретное. «Материя существует лишь в конкретных формах бытия» [61], — говорит Шмидт, и поэтому об этих «конкретных формах» нельзя сказать ничего универсального или общего. Следовательно, диалекти-

---

[60] Marcuse. Soviet Marxism, Pelican, 1971, p. 120.
Это «сравнение» с экономическими и социально-историческими трудами приводится, как мы увидим, просто для отвлечения внимания, ибо теория праксиса считает диалектические понятия в отношении этой области столь же неприемлемыми сколь и диалектические принципы в отношении мира природы.

[61] Schmidt A. The Concept of Nature in Marx, p. 57.

ческие принципы Энгельса, относящиеся ко *всем* формам материи, должны быть «внешними» по отношению к их содержанию и представляют собой «догматическую метафизику». Но как же, спросим мы, могут эти принципы быть «догматическими» или «метафизическими», если *природа сама* обнаружила через эволюцию одной формы движения в другую, что она «движется не в вечном однородном постоянно снова повторяющемся круге, а переживает действительную историю» [62]. Заметьте, что ни Шмидт, ни кто-либо из его коллег на самом деле не ставят под сомнение те научные факты, на которых базируются диалектические принципы Энгельса и которые неопровержимо доказывают, что природа есть объективный процесс бесконечного исторического (и, следовательно, диалектического) изменения. Действительно, несмотря на резкую критику Шмидтом «догматической метафизики» и «спекулятивных принципов», ему нечего сказать о *содержании* теории Энгельса. Он возражает просто против ее *формы*. Невозможно что-либо утверждать о природе «в абстракции» как научно высшем принципе, можно лишь исследовать ее в ее конкретных формах. Но этот аргумент столь же наивен и несостоятелен, как и тот, которого мы касались в предыдущей главе: что будто бы возможно теоретизировать без философии. Теперь же утверждается, что если что-то конкретно, то оно не может быть универсально, и то, что универсально, не может в то же время быть конкретным. Истина, однако, в том, что ничто не может существовать, не будучи *и тем и другим*. Все понятия универсальны, так как они относятся к классу или типу вещей, и по этой причине даже обыденные слова являются универсальными абстракциями [63]. Но если все понятия универсальны, то они таковы только потому, что относятся к данной массе конкретных, *частных предметов*, и если бы это было не так, то не существовало бы ни одного общего понятия. Даже понятие бесконечности должно относиться к чему-то, что можно отличить от его про-

---

[62] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 666.

[63] «Посредством *слова* человек выхватывает (особенные свойства природы) из вихря, в котором они уносятся и исчезают... Мы так привыкли к словам, что забываем величие этого грандиозного «факта — вознесения человека на три мировоздания». Герцен. Избранные философские труды, с. 137.

тивоположности. Поэтому тот факт, что Энгельс говорит о материи в общих, *универсальных,* терминах, абстрагируя определенные характеристики — движение, изменчивость и т. д., которые свойственны всем без исключения формам материи, — вовсе не означает и не может означать, что его больше не интересует материя в ее *конкретных* формах, ибо мы практически можем *идентифицировать* эти конкретные формы, только лишь выделив универсальные, общие всем им черты. Верно, что, когда Энгельс говорит о некоторых всеобщих законах движения, он говорит «абстрактно», но верно также и то, что *никакое* мышление невозможно, если оно в той или иной степени не «абстрактно». Если Энгельса обвиняют в «метафизике» из-за того, что он говорит что-то общее, то в этом же виноват и каждый из нас, ибо каждый раз, когда мы что-то говорим, мы обязательно прибегаем к множеству «метафизических обобщений». Если мы говорим о пище, имея в виду фрукты, о фруктах, имея в виду вишни, и о вишнях, когда на самом деле мы имеем в виду данные вишни в данный момент времени и в данном месте, то, по Шмидту, нам можно поставить в вину «догматико-метафизические утверждения», не имеющие отношения к реальности. Конечно, как мы видели, все слова и мысли в той или иной степени абстрактны, и, как указывает Ленин, мы не можем «представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, угрубив, не разделив, омертвив живого. Изображение движения мыслью есть всегда огрубление, омертвление,—и не только мыслью, но и ощущением» [64].

Но если всякая мысль непременно абстрактна, она также обязательно и конкретна, ибо никто не может абстрагировать из данного множества конкретных вещей то, чего там нет. В действительности *всякое* знание без исключения, от простейшего слова до самой общей теории, включает в себя исследование общего в *пределах* частного, вечного в преходящем, абсолютного *в* относительном, и это «единство противоположностей» охватывает как «частные определения материи», так и

---

[64] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 233.

«высшие принципы». Нужно ли добавлять, что Шмидтова концепция праксиса не является исключением?

Аргументация Шмидта основывается, как мы видели, на мнении, что природа внутренне механична, недиалектична и способна лишь достигать «мгновенных полярных состояний, чуждых друг другу». Но разве это утверждение не столь же универсально и обще, как любое из тех, которые делал Энгельс? И в то время как точка зрения Энгельса убедительно доказана и разумно объяснена, основана не на голых утверждениях, а на добросовестном анализе естественнонаучных открытий, представляющих практическое доказательство взгляда на природу как на «критерий диалектики», Шмидтовы «абстрактные» и универсальные тезисы — это *простые* допущения, которые в корне противоречат всему, что было открыто в природе за последние сто пятьдесят лет. Вопрос не в том, сумели ли Шмидт и другие теоретики праксиса избежать общих заявлений о мире природы (ясно, что не сумели), а в том, почему они не пошли дальше механистических представлений 18-го века. Шмидт и Лукач совершенно *явно* разделяют их, воспринимая наивные идеи, которыми ни один современный мыслящий ученый не смог бы пользоваться в своей практической деятельности. Энгельс давно писал о естествоиспытателях, что, «какую бы позу ни принимали естествоиспытатели, над ними властвует философия. Вопрос лишь в том, желают ли они, чтобы над ними властвовала какая-нибудь скверная модная философия, или же они желают руководствоваться такой формой теоретического мышления, которая основывается на знакомстве с историей мышления и ее достижениями» [65].

Не вызывает больших сомнений, какая форма философии господствует в мировоззрении праксиса с его самоуверенным и легкомысленным отрицанием диалектического характера мира природы. В конце концов, как добавляет Энгельс, «те, кто больше всех ругает философию, оказываются рабами худших вульгарных остатков худших разновидностей философии», и, прочитав в труде теоретика 20-го столетия о «додиалектической природе», способной лишь «достигать

[65] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 525.

мгновенных полярных состояний, чуждых друг другу», трудно, разумеется, не согласиться с Энгельсом.

Что касается довода, что универсальные теории обязательно метафизичны, мы согласны, что это может быть правдой, когда такие теории не считаются с общепризнанными научными фактами. Но когда универсальные теории выведены и сформулированы научно, то верно совершенно обратное. То, что представляется более «абстрактным» и «метафизическим», на самом деле оказывается гораздо более *конкретным,* и именно потому, что своей универсальностью теория выражает взаимосвязи громадного числа частных случаев, и такая теория не абстрактна из-за того, что она обща, напротив, она в тысячу раз более конкретна, так как она объемлет собою значительно более широкий пласт реальности, чем более ограниченные, конкретизирующие понятия. Так, говорит Энгельс, «общий закон изменения формы движения гораздо конкретнее, чем каждый отдельный «конкретный» пример этого[66], ибо, как писал Ленин, он дает значительно более глубокое, полное и достоверное отражение реального мира. Не удивительно поэтому, что, хотя зачатки диалектики природы присутствуют в сочинениях Маркса и Энгельса с самого начала, концепция, как таковая, начинает приобретать связную, систематизированную форму только после длительного исследования истинного характера, детальной анатомии и физиологии общества и природы, после долгого знакомства со всеми теми фактами, которые помогли «облечь в плоть» глубокий и блестящий анализ самого Гегеля и одновременно снять с него мистический покров.

Естественно, что Маркс и Энгельс с восторгом приняли труд, который, невзирая на «его незрелый английский метод», великолепно соединил в себе универсальную теорию с конкретным фактом. Маркс говорил Лассалю, что «Происхождение видов» Дарвина дало ему естественнонаучный базис для классовой борьбы, а Энгельс в одном из многочисленных отзывов заявил: «Здесь прежде всего следует указать на Дарвина, который нанес сильнейший удар метафизическому взгляду на природу, доказав, что весь современный

---

[66] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 537.

органический мир, растения и животные, а следовательно также и человек, есть продукт процесса развития, длившегося миллионы лет»[67]. Авинери может утверждать, что «происхождение взглядов Энгельса нужно искать в вульгарной версии дарвинизма и биологии, где гегелевская терминология придает лишь поверхностный лоск»[68], но этот довольно нелюбезный отзыв не отражает мнения Маркса. Маркс, как мы видели, высоко ценил познания Энгельса и его идеи, и сам он особо подчеркивал значение Гегеля и Дарвина для его собственной теории. В известном отрывке «Капитала» (который Авинери, должно быть, просмотрел) Маркс делает свое знаменитое замечание о диалектике природы (на которое он уже раньше ссылался в письме к Энгельсу): «Владелец денег или товаров только тогда действительно превращается в капиталиста, когда минимальная сумма, авансируемая на производство, далеко превышает средневековый максимум. Здесь, как и в естествознании, подтверждается правильность того закона, открытого Гегелем в его «Логике», что чисто количественные изменения на известной ступени переходят в качественные различия»[69]. Но разве только Энгельс использовал «гегелевскую терминологию», чтобы подчеркнуть диалектический характер природы? Теоретики праксиса, по-видимому, считают, что если человеческая практика созидательна, то мы можем сами создавать «факты» о мире как нам заблагорассудится, так как объективной внешней реальности не существует. Прежде чем с уверенностью утверждать относительно Энгельса, что для него «диалектика становится мировоззрением, позитивным принципом для объяснения мира, чем она совершенно определенно не была для Маркса»[70], не следует ли нам выяснить, что же Маркс имел в виду, когда говорил о верности диалектических законов логики в отношении как общества, так и естественных наук? Что касается «вульгарной версии дарвинизма», то, как хорошо показал Валентино Герра-

---

[67] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 666.
[68] Avineri S. The Social and Political Thought of Karl Marx, p. 70.
[69] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 318.
[70] Schmidt A. The Concept of Nature in Marx, p. 57.

тана, и Маркс, и Энгельс тщательно изучили труд Дарвина, и Маркс в «Капитале»» много говорит о его «эпохальном» характере. Что же в этом «вульгарпого»? Напротив, именно творческая оценка работ Дарвина и Гегеля позволила марксизму преобразовать диалектику из блестящей идеи в материалистическую науку и создать такую концепцию практики, которая была и подлинно универсальной и совершенно свободной от патетического субъективизма и мистифицирующего произвола идеи праксиса. Когда Маркс с энтузиазмом защищал «Происхождение видов» Дарвина, то поступал так потому, что в этом сочинении уделяется специальное внимание значению *дочеловеческого труда*, диалектической практике *до человека* и естественные органы растений и животных объясняются тем, что им приходилось играть «роль орудий производства» [71]. Теоретики праксиса могут и дальше считать, что природа движется по кругу и те, кто отрицает это, — «догматики» и «метафизики», но для Маркса и Энгельса исторический характер природы составлял сущность диалектического мира. Без естественнонаучного основания нельзя было получить правильного понимания классовой борьбы, без естественноисторического обоснования вся марксистская теория оказывается построенной на песке. Как, в самом деле, можно вразумительно объяснить развитие человека и его общества через посредство труда, если мы не в состоянии также объяснить, что привело к появлению труда? «Дарвин интересовался историей естественной технологии, т. е. образованием растительных и животных органов, которые играют роль орудий производства в жизни растений и животных. Не заслуживает ли такого же внимания история образования производительных органов общественного человека, история этого материального базиса каждой особой общественной организации?» [72]

Процессы производства природы и технология человеческого общества тесно взаимосвязаны, но не потому, как воображают теоретики праксиса, что человеческая история каким-то образом способна наделить

---

[71] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 383.
[72] Там же.

природу диалектическими свойствами, а потому, что диалектика природы есть единственный источник диалектики человека. Диалектика, прежде чем она станет реальностью, не нуждается в помощи сознания: напротив, природа диалектически предшествует человеку, как бытие предшествует мышлению. И, сделав это утверждение, марксизм решительно порывает с тысячелетней эксплуататорской традицией абстрактного философского мышления. Он не только заменил метафизику диалектикой, но и освободил диалектику от гегелевского мистицизма. Он впервые дал миру критическую и революционную идею, которая, по выражению Маркса, «ни перед чем не преклоняется» [73],—диалектику в ее последовательно рациональной форме. Диалектику, которая только потому и может существовать в человеческом обществе, что существовала до него.

Но как одна форма диалектики соотносится с другой? Это станет понятным, когда мы разберем, что говорят теоретики праксиса о теории отражения, краеугольном камне марксистской теории познания, и о той роли, которую она играет в понимании реального мира.

---

[73] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23. с. 22.

Глава V

Сознание как отражение реальности

«Материализм и эмпириокритицизм» Ленина, должно быть, одна из самых полемических книг, когда-либо написанных в защиту марксистской философии, и, конечно же, она шокировала последователей праксиса. Нам говорят, что эта работа написана с механистических, догматических, метафизических, «наивно реалистических» и детерминистических позиций и, разумеется (по словам Петровича), «несовместима с Марксовой идеей человека как созидательного существа праксиса» [1].

Что же теоретикам праксиса кажется столь неприемлемым в «Материализме и эмпириокритицизме»? Это, несомненно, принципиальная защита Лениным теории отражения, его бескомпромиссные и последовательные утверждения, что теория отражения составляет философское *ядро* марксистского материализма и что она в высшей степени важна для его внутренней теоретической стройности. Сущность аргументации Ленина состоит в следующем: чтобы быть материалистом, нужно признавать существование материального мира вне сознания. Бытие обязательно предшествует сознанию, поскольку человеческое сознание исторически развилось из мира материального бытия. Но как это доказать? Почему мы *знаем*, что объективный мир существует независимо от того, как мы его себе представляем, что реальность — это не просто сплетение наших собственных идей. Только потому, что мы понимаем, что человеческие идеи и ощущения сами являются *отражениями* этого объективного мира, цепью «образов», картин или представлений, позволяющих нам понять первичность

---

[1] Petrovic G. Marx in the Mid-Twentieth Century, p. 63.

материального мира и его историческую роль в сотворении человека. «Считать наши ощущения образами внешнего мира — признавать объективную истину — стоять на точке зрения материалистической теории познания,— это одно и то же» [2]. И вопрос о том, говорит Ленин, существует ли объективная реальность, независимая от человечества и в то же время соответствующая ощущениям и представлениям людей, — это «единственный философский вопрос» [3], и он ставит теорию отражения в центр марксистской концепции истины и мира.

Интересно, что это положение всего лишь допускается некоторыми теоретиками праксиса. Петрович, например, говорит, что если признавать первичность материи по отношению к сознанию, природы по отношению к духу, то теория отражения действительно представляется «наиболее адекватным дополнением к материалистическим тезисам» [4]. Разумеется, добавляет он поспешно, созидательный праксис не хочет иметь ничего общего с подобными «материалистическими тезисами». Но считается Маркс материалистом или нет — а мнения теоретиков праксиса на этот счет разделяются, — все они едины в том, что теория отражения в том виде, как ее отстаивает Ленин в своей классической работе, незрела и недоказуема. Альфред Шмидт, например, заявляющий, что одобряет материалистическое мировоззрение, тем не менее энергично отрицает любое предположение, что человеческие идеи отражают этот мир материи, и сердито отзывается о догматической теории «образного реализма», которую, жалуется он, Ленин «кодифицировал» в книге, более уместной для истории партии, чем для философии [5].

Линии борьбы резко проведены, и полемику нужно вести в боевом духе! По определению Ленина, профессора-философы, специализирующиеся на опровержении материализма, — не более чем «ученые приказчики теологов» [6], а их сумбурный идеализм, хотя и абстракт-

---

[2] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 132.
[3] Там же, с. 187.
[4] Petrovic G. Marx in the Med-Twentieth Century, p. 62.
[5] Beiträge zur marxistischen Erkentnistheorie, ed. Schmidt (Sumkampf, 1971). p. 8.
[6] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 364.

ный по форме, — это политический яд, и с ним нужно бороться самым непримиримым образом. Поскольку многие из положений, отстаиваемых теоретиками праксиса, тождественны по аргументации с теми, с которыми «тысячу и один раз» имел дело Ленин, не удивительно, что его полемика приводит их в ярость и они готовы отплатить тем же. В пространном примечании Сартр просто отмахивается от Ленина, как от философского шарлатана, заявляя, что, как только Ленин заговаривает о сознании как отражении бытия, он «одним махом» лишает себя «права писать то, что пишет» [7]. Столь противоречит праксису философская манера Ленина, что уже только это его дисквалифицирует! Ибо сама идея отражения в эпистемологии совершенно антидиалектична: «это ненужный и вводящий в заблуждение посредник», и ее *можно было бы* с пользой для дела «запретить».

Что заставило Ленина занять такую позицию? Виновник, конечно, Энгельс, так как именно Энгельс в конечном счете указал на неразрывное единство, существующее между материализмом, с одной стороны, и теорией отражения — с другой. Если правда, говорил Энгельс, что человек в конечном счете природное существо, которое развилось из животного мира, то его мозг должен быть материальным органом, органом «материи, которая мыслит», а его мысли— неотъемлемой частью материального мира. «Само собой разумеется в силу этого, что продукты человеческого мозга, являющиеся в конечном счете тоже продуктами природы, не противоречат остальной связи природы, а соответствуют ей» [8]. Но откуда мы *знаем*, что они находятся в «соответствии» с остальной природой? Возможен только один ответ: существует взаимосвязь, *отражение*. Если не понимать, что сознание отражает реальность, невозможно будет понять и соответствия между сознанием и материей: их взаимосвязь будет просто недоступной для понимания, будет сплошной тайной. Добавим, что теория отражения идет не от Энгельса, она была идеалистически применена Гегелем, чтобы продемонстрировать, что материальный

---

[7] Sartre J.-P. Search for a Method, p. 32.
[8] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 34—35.

мир был *отражением,* или репрезентацией, Идеи. В самом деле, как без теории отражения смог бы Гегель показать, что существует *познаваемая* связь (не говоря уже о созидательной связи) между идеями и реальностью? Ведь если утверждается, что Божественный Дух создает материальный мир и в то же время не имеет очевидного для всех сходства с ним (то есть не отражается им), тогда то, что с одной стороны мы доказываем, с другой стороны просто окружается тайной. Конечно, у Гегеля способность сознания отражать не объясняется исторически, но это не вина теории отражения, это вина гегелевского идеализма. Энгельс (вместе с Марксом) старался, как мы видели, сохранить то, что было подлинно *рациональным* в теории Гегеля, и сохранить это единственно возможным путем — воссоздав эту рациональность на материалистической основе. Не реальность отражает идеи, а идеи отражают реальность. Как мы могли бы без такого отражения утверждать с какой-либо долей уверенности, что сознание от природы связано с реальным миром?

Но, несмотря на эти доводы, сторонники праксиса убеждены, что теория отражения ведет к философскому позитивизму, политическому консерватизму и радикальному разрыву с праксисом истинного Маркса. Авинери с готовностью ссылается на «материалистическую эпистемологию» [9] Маркса, но настаивает, что она не имеет ничего общего с «механистическим изобретением» Энгельса, которое просто приводит к абсурду: «Если человек есть продукт материальных условий, то он никогда не сможет освободиться от их влияния. Если человек не сам создает мир, то как он может изменить его? Тот факт, что подобное «отраженческое» [10] представление о сознании было воспринято Германской СДП под влиянием Энгельса, возможно, послужит хотя бы на каком-то одном уровне объяснением крайнего консерватизма и квиетизма германской социал-демократии, невзирая на весь ее внешний радикализм» [11].

---

[9] Avineri S. The Social and Political Thought of Karl Marx, p. 39.

[10] Кавычки переводчика.

[11] Avineri S. The Social and Political Thought of Karl Marx, p. 67.

Лукач со своей стороны непоколебимо убежден, что естественный спутник теории отражения—это «механистический фатализм», «глубоко отвратительная» пассивность перед лицом внешних событий. «Против него мой мессианский утопизм, преобладающий в моем мышлении праксис, восставали в страстном протесте» [12]. Представление о том, что идеи отражают реальность, доказывал в 1919 г. Лукач, должно подрывать диалектическое единство мышления и бытия, на котором зиждется марксистская теория; первенство бытия по отношению к сознанию, предполагаемое теорией отражения, лишает человека той творческой, активной роли, которая, несомненно, составляет сущность марксизма.

Но прежде чем я отвечу на эту критику в адрес теории отражения или стану разбирать известное утверждение, что она была изобретена Энгельсом, необходимо вернуться к Ленину, ибо теоретики праксиса, атакуя его философию, кажется, выявили весьма неожиданный факт. Оказывается, Ленин, несмотря на упрямую настойчивость, с которой он защищает теорию отражения в своем «Материализме и эмпириокритицизме», несколькими годами позже понял свою ошибку. В своих знаменитых «Философских тетрадях» — после внимательного чтения Гегеля — он отвернулся от «рефлекционизма» и отбросил механистическую и недиалектическую теорию познания, которую он, не подумав, заимствовал у Энгельса. Как и до него Маркс, Ленин также, оказывается, не сумел устоять перед чарами праксического мышления.

Подобное утверждение столь удивительно, столь нетипично и неожиданно по отношению к Ленину, что оно заслуживает специального рассмотрения.

1. Теория отражения и «Философские тетради» В. И. Ленина

Нет сомнения, что если бы мыслителю типа Ленина после внимательного чтения Гегеля действительно пришлось бы радикально пересмотреть главный тезис «Ма-

---

[12] Lukacs G. History and Class Consciousness, p. XXV.

териализма и эмпириокритицизма» — «об единственном вопросе в философии», — то это, конечно, усилило бы нападки праксиса на механистичность «ортодоксального марксизма». Каков же довод праксиса? Петрович утверждает, что у «молодого» Ленина мы... находим недиалектическую теорию отражения, согласно которой наше сознание — это всего лишь отражение внешнего мира, существующего вне его и независимо от него. «Зрелый» Ленин в своих «Философских тетрадях» исправил этот грех «молодого» Ленина. «Человеческое сознание не только отражает объективный мир, оно также творит его» [13].

Речь идет о ленинском «Конспекте «Науки логики» Гегеля», написанном после «открытия» Лениным гегелевской философии в 1914—1915 гг. [14], и содержание этой тетради свидетельствует о серьезном изменении взглядов Ленина, и в особенности его прежней «механистической» теории познания. По мнению Авинери, «сам Ленин в конечном счете отказался от механистического подхода, который первоначально он развивал в «Материализме и эмпириокритицизме». «Философские тетради» Ленина 1914—1916 гг. включают обширные выдержки из «Логики» Гегеля и заставляют сделать вывод, что под влиянием Гегеля, которого он почти не изучал ранее, Ленин оценил немеханистический характер Марксовой эпистемологии и воздействие на нее немецкой идеалистической традиции» [15].

Что верного в этих аргументах? Ленин действительно интенсивно изучал философию Гегеля между 1914—1916 гг., но совершенно неверно предположение, что он впервые осознал «значение немецкой идеалистической традиции» для марксизма. Он прекрасно понимал значение вклада Гегеля в развитие марксизма и подчеркивал в «Материализме и эмпириокритицизме», в разделе о философских идеалистах, что основные истины материалистической позиции не должны при-

---

[13] Petrovic G. Marx in the Mid-Twentieth Century, p. 28—29.

[14] Goldman L. Reflections on History and Class Consciousness, p. 67.

[15] Avineri S. The Social and Political Thought of Karl Marx, p. 70.

водить к «забвению *ценного* плода идеалистических систем, гегелевской диалектики — этого жемчужного зерна, которого петухи Бюхнеры, Дюринги и К⁰... не умели выделить из навозной кучи абсолютного идеализма» [16].

Едва ли эти слова мог сказать тот, кому еще предстоит оценить истинную ценность Гегеля или еще только познакомиться с ним теоретически. Верно, конечно, что в 1914—1916 гг. Ленин продолжал *углублять* свое понимание Гегеля, но можно ли сказать, что «Философские тетради» «заставляют сделать вывод», как убеждает Авинери, что Ленин в результате фактически отказался от теории отражения?

Позвольте мне кратко коснуться заметок Ленина в «Конспекте» и посмотреть, что в действительности он хотел сказать о теории отражения. По утверждению некоторых теоретиков праксиса, после тщательного изучения Гегеля Ленин отрекся от этого механистического изобретения Энгельса. Но вот как обстоит дело:

На стр. 152.	Гегель вполне прав *по существу* против Канта... *все* научные (правильные, серьезные, не вздорные) абстракции отражают природу глубже, вернее, *полнее*.
На стр. 162.	Гегель действительно *доказал*, что логические формы и законы не пустая оболочка, а *отражение* объективного мира.
На стр. 163—164.	Логика есть учение о познании. Есть теория познания. Познание есть отражение человеком природы. Но ...человек не может охватить-отразить-отобразить природы *всей*, ...он может лишь *вечно* приближаться к этому, создавая абстракции, понятия, законы, научную картину мира и т. д. и т. п.
На стр. 165.	Очень глубоко и умно! Законы логики суть отражения объективного в субъективном сознании человека.

---

[16] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 256.

На стр. 177. Познание есть вечное, бесконечное приближение мышления к объекту. *Отражение* природы в мысли человека надо понимать не «мертво», не «абстрактно», *не без движения*.

На стр. 183. Жизнь рождает мозг. В мозгу человека отражается природа. Проверяя и применяя в практике своей и в технике правильность этих отражений, человек приходит к объективной истине.

На стр. 184. Мысль включить *жизнь* в логику понятна — и гениальна — с точки зрения *процесса* отражения в сознании (сначала индивидуальном) человека объективного мира и проверки этого сознания (отражения) практикой» [17].

Теоретики праксиса, конечно, справедливо подчеркивают, что тщательное изучение «Науки логики» произвело впечатление на Ленина и что он заново и более глубоко увидел по сути своей диалектический и решительно «антимеханистический характер эпистемологии Маркса». Но *как* углубляет Ленин свое знание диалектики? Еще большим, чем раньше, пониманием того, что в центре диалектической теории познания — теории, впервые разработанной Гегелем, — находится... теория отражения! Можно доказывать, что теория отражения — ложная теория или (это более тонко) что Маркс ее не одобрял, но утверждать, что Ленин отверг ее после знакомства с Гегелем, — это просто ложь. И вышеприведенные цитаты свидетельствуют об этом [18]. И не удивительно, что основательное изучение Гегеля только подтвердило справедливость теории отражения: ведь эта теория вытекает из «материалистического толкования» Гегеля. Дело в том, что теоретики праксиса только на словах восхваляют иногда Гегеля, на деле же они игнорируют рациональное

---

[17] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 152—184.

[18] Следует заметить, что и в других философских работах «позднего» Ленина, например «Карл Маркс», «К вопросу о диалектике», теория отражения поддерживается столь же *недвусмысленно*.

зерно гегелевской диалектики — ее объективность — и то отношение *отражения* между сознанием и материальным миром, которую эта объективность необходимо предполагает. У Гегеля берутся только его слабые (идеалистические и субъективистские) стороны.

Вместе с тем, если праксис искажает Ленина и теорию отражения без каких-либо на то оснований, то это не потому, что его теоретики не пожелали поискать эти основания. Авинери, например, цитирует одно из замечаний Ленина в «Философских тетрадях» (уже приведенных выше), где Ленин говорит, что «познание есть вечное, бесконечное приближение мышления к объекту. *Отражение* природы в мысли человека надо понимать не «мертво», не «абстрактно», *не без движения, не без противоречий*, а в вечном процессе движения, возникновения противоречий и разрешения их»[19].

И он предпосылает этой цитате следующее утверждение: «ортодоксальный ленинизм, возможно, будет слегка смущен следующими заключениями...». Но не об «ортодоксальных ленинцах» нужно здесь беспокоиться, а о Шломо Авинери. Ведь именно Авинери смело заявил, что теория отражения консервативна и механистична, а затем приводит выдержку из Ленина, *недвусмысленно защищающую* эту самую теорию, и утверждает, что среди «ортодоксальных ленинистов» она может вызвать только страшное замешательство[20].

Справедливо, разумеется, что многие формулировки Ленина были заострены и усилены под влиянием интенсивного чтения Гегеля, но по существу в «Философских тетрадях» нет ничего нового по теории отражения, о чем ранее не говорилось бы в «Материализме и эмпи-

---

[19] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 177.

[20] Авинери намерен представить «Тетради» как какую-то потрясающую находку. «Эти тетради,— пишет он,— были фактически неизвестны при сталинизме, когда безраздельно господствовал «Материализм и эмпириокритицизм» (р. 70). Разве он совсем ничего не знает об известном учебнике марксистской философии, подготовленном ленинградским Институтом философии под редакцией М. Широкова и предназначенном для всех советских вузов? В этой книге (написанной в 30-е годы) приводится множество цитат из «фактически неизвестных» «Тетрадей», в том числе и та самая, которую Авинери находит столь «смущающей» (см. с. 148—149). Читатель, видимо, помнит, что Шломо Авинери — такой критик, который ненавидит всякую «слепую приверженность»!

риокритицизме». И в этой ранней работе Ленин цитирует слова Маркса (которые теоретики праксиса так любят неверно истолковывать) о том, что спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, является чисто схоластическим, и затем подчеркивает (в специальном подразделе, посвященном этому вопросу), что соответствие наших идей объективной природе вещей может быть доказано только через «успех» человеческой практики. Здесь и намека нет на то, что познание может быть чем-то иным, кроме *практической* деятельности, нет здесь и мысли о том, что отражение представляет собой какое-то статическое (неподвижное) воспроизведение универсальной истины. Напротив, Ленин задает вопрос: «Если мир есть вечно движущаяся и развивающаяся материя (как думают марксисты), которую отражает развивающееся человеческое сознание, то при чем же тут «статика»?» [21] «Единственный вывод из того, разделяемого марксистами, мнения, что теория Маркса есть объективная истина, состоит в следующем: идя *по пути* Марксовой теории, мы будем приближаться к объективной истине все больше и больше (никогда не исчерпывая ее); идя же *по всякому другому пути*, мы не можем прийти ни к чему, кроме путаницы и лжи» [22]. Никто не станет отрицать ценность «Тетрадей» с их новым акцентом на «активность» мышления, но совершенно неверно полагать, что «критерию практики» Ленин не придавал значения раньше. А что можно сказать о словах Ленина, которые Петрович приводит в качестве доказательства, что «недиалектическая теория отражения» отброшена Лениным? Разве в «Философских тетрадях» Ленин не говорит, что «сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его»? [23] Разве, утверждает Петрович, это не существенная «поправка» к его прежней формулировке? Петрович умудрился пропустить все другие замечания о теории отражения (цитированные выше), которые Ленин делает в своем «Конспекте», и отыскал такое замечание, которое лишь несколько иначе (так нам представляется) формули-

---

[21] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 140.
[22] Там же, с. 146.
[23] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 194.

рует эту эпистемологическую проблему. Насколько же значительна эта находка? Если мы посмотрим на ту же страницу, где расположена эта цитата, то рядом с ней мы находим слова (выделенные жирным шрифтом): «Практика в теории познания» и прямо над ними ремарку: «Маркс... непосредственно к Гегелю примыкает, вводя критерий практики в теорию познания: см. «Тезисы о Фейербахе» [24]. И хотя это важное замечание, оно лишь *усиливает* то, что (как мы уже видели) Ленин говорил в «Материализме и эмпириокритицизме», а именно что важно спасти гегелевскую диалектику, необходимую для понимания роли практики в процессе познания, и, таким образом, важно иметь в виду «Тезисы о Фейербахе» Маркса, которые это устанавливают. В «Материализме и эмпириокритицизме» ничто не наводит на мысль, что отражение есть не активный процесс, а что-то иное или что созерцание в чисто пассивном смысле желательно или вообще возможно у человека.

Конечно, некоторые формулировки Ленина в «Материализме и эмпириокритицизме» могут быть неправильно истолкованы теми, кто не в состоянии по-настоящему понять материализм [25]. Возьмем, например, утверждение Ленина о том, что объективная реальность «копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них» [26]. Разве «фотография» или «копия» не предполагают определенную меру пассивности в процессе мышления и чувствования и разве нижеследующее замечание из «Философских тетрадей» не играет важной роли в *исправлении* прежней созерцательной тенденции? Познание не только отражает реальность, оно также творит ее. Этот аргумент, хотя и правдоподобный, мне кажется, игнорирует два момента. Во-первых, в «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин в *первую очередь* занят не противопоставлением механистического и диалектического материализма: эта работа направлена против субъективного идеализма и защищает, следовательно, материализм вообще. Так что, сознавая слабости и не-

---

[24] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 193.
[25] "Lenin and Philosophy". Marxism Today, June 1970, p 182.
[26] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 131.

последовательность Фейербаха, он все же использует некоторые его высказывания, потому что в целом они носят материалистический характер. В них признается первичность объективной реальности, а не сознания. Как разъясняет Ленин, «можно быть материалистом при различных взглядах на вопрос о критерии правильности тех изображений, которые доставляют нам чувства»[27]. И в «Материализме и эмпириокритицизме» есть раздел, в котором обсуждается роль практики как *марксистского* критерия «истинности образов, отражаемых нашими чувствами», и то, что критерий практики отличает диалектический материализм от менее последовательного (и, значит, в конечном счете метафизического) материализма эпохи Просвещения. Но если и подчеркивается роль практики, то главное значение в работе придается фундаментальному положению (которое принимают *все* материалисты), а именно положению о том, что материя существует как объективная реальность вне сознания. Если Ленин подчеркивает сильные стороны материализма Фейербаха (в противовес бьющему в глаза субъективному идеализму махистов), это не значит, что он одобряет его слабости; напротив, он недвусмысленно заявляет, что материализм в конечном счете можно защитить только на диалектической основе и что это означает *не* отбрасывание теории отражения, а понимание ее *практического* характера. Поэтому когда Ленин далее говорит (в абзаце, который цитирует Петрович), что мы не просто отражаем реальность (то есть не отражаем ее каким-то созерцательным, пассивным образом), а что мы творим ее (то есть *отражаем* ее практически, активно), он просто еще раз подчеркивает то, что говорил в «Материализме и эмпириокритицизме» в разделе, где он обсуждал «внутренние» различия между последовательным, диалектическим материализмом и непоследовательным, метафизическим материализмом механистической школы. Значит, ставка здесь не на теорию отражения, как таковую (как заявляет Петрович), а на теорию отражения, понимаемую последовательно диалектически (а значит, в конечном счете и материалистически). В другом месте Ленин говорит, что в диа-

[27] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 113.

лектике мы имеем «неизмеримо богатое содержание по сравнению с «метафизическим» материализмом, основная беда коего есть неумение применить диалектику к Bildertheorie *, к процессу и развитию познания»[28]. Теория отражения остается.

Но если даже принять, что Ленин в своей «ранней» работе на самом деле выделяет роль практики в познании, разве не верно, что некоторые формулировки «Материализма и эмпириокритицизма» вводят в заблуждение? Разве выражения «фотография» и «копия» нельзя превратно истолковывать в духе пассивности? Проблема, однако, в следующем: если мы не последуем за Плехановым[29] и не будем ставить под сомнение саму предпосылку, что идеи в каком-то смысле похожи на реальность, то как можно *избежать* выражений, которые могут быть превратно истолкованы теми, кто не может понять практическую природу процесса отражения? Ведь именно в «Тетрадях» Ленин называет идеи картиной мира[30] и говорит о том, как мы «понимаем-отражаем» природу, и эти термины, как и самый термин «отражение», могут быть превратно истолкованы только теми, кто отвергает основное положение теории познания о том, что идеи *подчинены* миру реальности. Для того, кто считает, что идеи праксиса вносят порядок в хаос и составляют самое жизнь, это материалистическое положение действительно звучит как выражение пассивности! «Копирование», «фотографирование» и «отражение» — это все практическая и творческая деятельность в человеческом познании, и, только вновь и вновь подчеркивая этот момент, мы сможем избежать неправильного понимания, которое в противном случае может проистекать от отдельных слов.

Так называемое открытие «двух Лениных» определенно указывает на то, что теоретики праксиса заинтересованы не в том, чтобы дать серьезную критику теории познания Ленина, а в том, чтобы ухватиться

---

* Теория отражения.

[28] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 321—322.

[29] См. обсуждение Лениным «Теории символов» Плеханова в «Материализме и эмпириокритицизме». Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 244—251.

[30] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 164.

за любое свидетельство, каким бы неосновательным оно ни было, которое, как они полагают, может помочь им дискредитировать теорию отражения, разумеется несовместимую со всеми субъективистскими понятиями праксиса. Тот факт, что Ленин углубляет свое знакомство с Гегелем в период между 1914—1916 гг., преподносится в искаженном виде как доказательство того, что хоть и с опозданием, но все же «школа праксиса» обращает его в свою веру. Однако мы видели, что нет никаких серьезных свидетельств, которые поддерживали бы подобный аргумент.

Но, к сожалению, дело на этом не кончается. Последователи праксиса утверждают, что, так же как и в случае с диалектикой природы, теория отражения — это вклад Энгельса, она является ошибочной, и ее нельзя приписывать Марксу. И хотя я постараюсь не повторяться, так как я уже достаточно сказал о согласии между Марксом и Энгельсом, все же необходимо уделить хоть какое-то внимание этой проблеме в работах Маркса.

2. Эпистемологическая проблема у Карла Маркса

Предмет обсуждения здесь простой: какова точка зрения Маркса на отношение сознания к бытию? Как всем известно, ранние сочинения Маркса создавались под влиянием идеализма, поэтому вопрос, бытие ли отражает сознание или сознание отражает бытие, по крайней мере до 1845 г. не был удовлетворительно решен. Например, в известном отрывке из «Введения» «К критике гегелевской философии права» Маркса мы читаем, что «философия не может быть воплощена в действительность без упразднения пролетариата», и еще предстоит объяснить *источник* этой философии и то, каким образом ее идеи проникают в сознание людей. И в «Парижских рукописях» 1844 г., хотя Маркс и касается многих социальных проблем, в вопросе о первичности бытия по отношению к сознанию еще нет последовательности. Обратим, например, внимание на замечания Маркса, что «именно в переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как *родовое существо*... Благодаря этому производству при-

рода оказывается его (человека) произведением и его действительностью. Предмет труда есть поэтому *опредмечивание родовой жизни человека:* человек удваивает себя уже не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире»[31].

В этом отрывке конечный приоритет природы над человеком — бытия над сознанием — по-настоящему не выявлен и человек-творец еще носит на себе следы гегелевского *Мирового Духа* — Weltgeist. И все же из этого отрывка явствует, что, хотя еще предстоит окончательно установить первичность бытия по отношению к сознанию, отношение между идеями и реальностью остается отражающим: человеческие идеи и внешний мир, в котором они объективируются, отражают друг друга, ибо без такой отражающей взаимосвязи как мог Маркс сказать, что человек «созерцает самого себя в созданном им мире»? Даже при наличии следов идеализма Марксу все же не чужда теория отражения, и, подобно Гегелю (который в этом отношении отличается от теоретиков праксиса), Маркс — рационалист и никогда не разделял убеждения ни в ранних, ни в своих научных сочинениях, что отношение отражения между идеями и реальностью просто недоказуемо, как утверждает Петрович[32].

Более того, если теория отражения, как она изложена в «Рукописях», не свободна от налета идеализма, то в «Святом семействе», где Маркс и Энгельс недвусмысленно защищают и развивают материалистическую точку зрения, положение совершенно иное. Правда, они все еще считают (1845), что Фейербах выражает их позицию «теоретически», но «практически», провозглашают они, они теперь за социализм и коммунизм, так что даже «теоретически» материализм изложен с диалектической строгостью, которой недостает Фейербаху.

Замечания Маркса и Энгельса в «Святом семействе» нужно тщательно разобрать, ибо некоторые марксисты, включая, например, Антонио Грамши, доказывают, что «Маркс никогда не называл свою концепцию «материа-

---

[31] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 566.

[32] Petrovic G. Marx in the Mid-Twentieth Century, p. 195.

листической» и критически отзывался о французском материализме»[33]. Но даже беглый просмотр «Святого семейства» показывает, что подобные утверждения просто неверны. Маркс и Энгельс никогда не отвергали материализм эпохи Просвещения. Даже критикуя его, они принимали его основы, и никогда у них не было даже случая пересмотреть свое суждение 1845 г. о том, что материализм необходимым образом «связан с социализмом и коммунизмом», что он в действительности обеспечивает его логическим основанием[34]. Философская точка зрения, которую Грамши характеризует как «реакционную», «банальную» и «религиозного происхождения», согласно которой «внешний мир объективно реален»[35], была для Маркса и Энгельса краеугольным камнем реальной науки. Правда (и, кажется, Грамши именно это имеет в виду), объективный идеализм, как и материализм, также признает, что мир объективно реален, но для Маркса *различие* между диалектическим материализмом и объективным идеализмом значительно весомее, чем это (скорее тривиальное) сходство. Ведь объективный идеалист, подобно Гегелю, говорят Маркс и Энгельс, «ставит мир *на голову*»[36] и отрицает то, что научно неопровержимо: абсолютный примат природы по отношению к человеку. Простая истина заключается в том, что «самое материю человек не создал. Даже те или иные производительные способности материи создаются человеком только при условии предварительного существования самой материи»[37].

Это четкое выражение материалистической позиции представляет важный прорыв в философии, и он был вызван растущей озабоченностью не только положением рабочего класса, но и интересами практической политики. Ибо вопрос, бытие ли порождает сознание или сознание — бытие, этот вопрос имеет важнейшее социальное и политическое значение, и он требует последовательного ответа на тот самый вопрос, от ответа на который праксическая теория младогегельянцев неизмен-

---

[33] Gramsci A. The Modern Prince, New York, 1957, p. 107.
[34] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 210.
[35] Gramsci A. The Modern Prince, p. 106.
[36] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 210.
[37] Там же, с. 51.

но уклонялась, и это вопрос о *первичности*. В нескольких в высшей степени важных местах Маркс и Энгельс подчеркивают, что необходимо уметь различать *материальную реальность* пролетариата и ее идеологическую «кажимость». Рабочие не боги, абстрактные «делатели мира», которых философы могут использовать как практическое орудие гегелевского Мирового Духа, они — активные члены общества, которые «страдают, чувствуют, думают и поступают как человеческие существа». И действовать их заставляют не философские идеи, а «практическая необходимость», «суровая, но закаляющая школа труда» [38]. Именно этот «солидный» факт делает *различие* между сознанием и бытием — различие, которое идеализм, естественно, затушевывает, — столь насущным, жизненно важным, если правильно понимать политическое и социальное значение пролетариата. Ибо «дело не в том, в чем в данный момент *видит* свою цель тот или иной пролетарий или даже весь пролетариат. Дело в том, *чтó такое пролетариат на самом деле* и чтó он, сообразно этому своему бытию, исторически вынужден будет делать» [39]. Другими словами, очень важно проводить различие между тем, что рабочие могут *думать* о своем положении, и чем они на самом деле являются. Но как можно провести такое различие, если ставить под сомнение само существование реального мира, существование, независимое от сознания? Маркс и Энгельс подчеркивают, что материализм и коммунизм тесно связаны между собою и «просто философия», которая затемняет истину об объективном мире, ведет к бессилию, к тому, что Маркс и Энгельс удачно называют «практикой *in abstracto*» [40], практикой с опасной тенденцией смешивать свои иллюзии о жизни с реальным миром. Субъективный идеализм — а к нему ведет толкование Гегеля с точки зрения праксиса—не только философски бессмыслен — он является интеллектуальной роскошью, которую ни один практический рабочий не может себе позволить: «Эти *массовые* коммунистические рабочие, занятые, например, в мастерских Манчестера и Лиона, не

---

[38] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 40.
[39] Там же.
[40] В абстрактном виде.

думают, что можно *«чистым мышлением»*, при помощи одних только рассуждений, избавиться от своих хозяев и от своего собственного практического унижения. Они очень болезненно ощущают *различие* между *бытием* и *мышлением*, между *сознанием* и *жизнью*. Они знают, что собственность, капитал, деньги, наемный труд и тому подобное представляют собой далеко не призраки воображения, а весьма практические, весьма конкретные продукты самоотчуждения рабочих и что поэтому они должны быть упразднены тоже практическим и конкретным образом для того, чтобы человек мог стать человеком не только в *мышлении*, в *сознании*, но и в массовом *бытии*, в жизни» [41].

Маркс был материалистом, а те, кто утверждает обратное, просто не читали (или, во всяком случае, как следует не усвоили), что он писал о материализме. «Святое семейство» (и вскоре последовавшая за ним «Немецкая идеология») не оставляет сомнения в том, что для Маркса, как и для Энгельса, «великим основным вопросом всей философии» было отношение между мышлением и бытием и что Маркс ставил этот вопрос и отвечал на него определенно материалистически. Если это означает, что постановка вопроса о *первичности* материи по отношению к разуму, бытия — сознанию возможна лишь, по аргументации Петровича, «при определенных дуалистических допущениях, которые натурализм — гуманизм Маркса исключает» [42], то этот так называемый «дуализм» столь же очевиден у Маркса (я буду говорить о «натурализме — гуманизме» позже), как у Энгельса и Ленина. «Святое семейство» доказывает это.

Альфред Шмидт (как мы видели в главе о диалектике природы) признает, что Маркс материалист. Он даже показывает, что одно «Святое семейство» неопровержимо устанавливает это. Но, доказав это, он, как и остальные коллеги по праксису, твердо стоит на том, что Маркс отрицал теорию отражения. Хотя Маркс и был материалистом, «мы настаиваем, что в абстрактных понятиях Маркс видел не наивно реалистические отпечатки самих объектов, а, скорее, отражения истори-

---

[41] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 58.
[42] Petrovic G. Marx in the Mid-Twentieth Century, p. 62.

чески опосредствованных отношений людей к этим объектам»[43]. Другими словами, идеи не отражают *сам реальный мир*. Но что Маркс и Энгельс говорят по этому поводу в работе, о которой сам Шмидт говорит, что она — ясное свидетельство их материализма, то есть в «Святом семействе»? Они абсолютно недвусмысленно говорят, что невозможно быть последовательным материалистом, не принимая теории отражения. Обратите внимание на их резкую критику спекулятивного метода мышления, применяемого каждым идеалистом, — веру в то, что реальность получает свою субстанцию от универсальных «принципов». Гегель, например, в своей «Энциклопедии философских наук» утверждает, что «идея» фруктов более основательна, чем эмпирические фрукты, которые мы находим в реальном мире, так что, по его представлению, «мое, *выведенное* из *действительных плодов*, абстрактное представление «плод» [*die* Frucht] есть вне меня существующая сущность» (курсив мой. — *Д. Х.*). Идея, абстрагированная от реальности, начинает воображать, что она есть реальность, абстрагированная от идеи. Что касается спекулятивно мыслящего философа, то «существенное в этих вещах, говорю я, есть не их действительное, чувственно созерцаемое наличное бытие, а абстрагированная мною от них и подсунутая под них сущность»[44].

Итак, у Маркса нет сомнения, что идеалисты находятся во власти заблуждения. Они забывают, что их «сущностные идеи», которые, по их предположению, создают реальность, могут быть взяты прежде всего из самой этой реальности. Идеи — это абстракции от реальности, но само это утверждение доказуемо (как мы уже видели) лишь в том случае, если рассматривать идеи как действительное отражение реальности, от которой они абстрагированы. То есть «яблоки, груши, миндаль и изюм, которые мы вновь обретаем в спекулятивном мире, суть уже всего лишь *иллюзорные* яблоки, груши, миндаль и изюм»[45].

Само собой разумеется, что Маркс и Энгельс никак не могли бы сказать, что идеи — это «подобия» реаль-

---

[43] Schmidt A. The Concept of Nature in Marx, p. 111.
[44] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 63.
[45] Там же, с. 65.

ности, если бы они на самом деле не *отражали* действительный мир. Одно существует независимо от другого.

А что можно сказать об аргументе Шмидта, что идеи отражают не сами вещи, а, скорее, «исторически опосредованные отношения человека к этим объектам»? Ведь разве неверно, например, что фрукты сами не есть «чисто» природные предметы, а во многих случаях культивированы человеком, который, таким образом, исторически опосредовал их? Но являются ли объекты «чисто природными» или культивированы и созданы человеком, в силе остается положение: материальный мир существует независимо от идей, которые отражают его. Этот материальный мир может быть «чисто природным», то есть не тронутым человеческой деятельностью, либо через сельское хозяйство и промышленность он может носить на себе следы растущих производительных способностей человека, но эпистемологический смысл остается тем же самым: реальный мир, природный или социальный, является, тем не менее, *материальным миром,* и именно он отражается сознанием. Довод Шмидта просто отвлекает внимание, ибо ничто не перестает быть вещью самой по себе только потому, что в нее вложен человеческий труд; вся разница в том, что представляет собой данная экономическая система на деле и что люди *думают* о ней. Она не перестает быть вещью самой по себе, отражаемой сознанием, только от того, что при ее создании в нее была вложена энергия людей. Ведь даже деятельность сознания сама объективно материальна, и мы не сможем достигнуть прогресса в философии до тех пор, пока не сумеем различать, что *реально* представляет собой деятельность сознания как «материи, которая мыслит», и что могут думать о ней идеалисты. Разница между видимостью и реальностью, — разница, которую невозможно логически объяснить *без* теории отражения, — остается независимо от того, «целиком ли природна» реальность или частично создана человеком, и не будет преувеличением сказать, что это различение, которое теория праксиса смазывает и затемняет, составляет философскую суть научного социализма.

Не удивительно, что Маркс подчеркивает это на протяжении всей своей жизни. В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс говорят, что нельзя объяснять «практи-

ку через идеи», нужно объяснять «идеи через материальную практику». Следовательно, в каждую историческую эпоху «господствующие мысли суть не что иное, как *идеальное выражение* господствующих материальных отношений»[46] (курсив мой. — *Д. Х.*), и можно только сказать, что идеи *выражают* материальные отношения, потому что они *отражают* их. Естественно, тот факт, что идеи отражают реальность, не означает, что они должны отражать реальность точно или объективно. Как указано в «Немецкой идеологии» (и как нами уже было отмечено), из-за того, что разделение труда в обществе отделяет мыслителя от деятеля, эти отражения могут быть искаженными, давая иллюзорную картину действительного мира. Но даже иллюзии, заблуждения суть отражения, и если бы они не были таковыми, то как можно было бы отличить их от истин?

Таким образом, мысль о том, которую Маркс неоднократно подчеркивал в своих работах 1845 г., что «существует такой мир, в котором *сознание* и *бытие* отличаются друг от друга, — мир, который по-прежнему продолжает существовать, когда я упраздняю только его мысленное существование»[47], оказывается в высшей степени уместной, когда Маркс начинает расширять и развивать свою критику буржуазной политической экономии. Если историки-идеалисты смешали конкретную реальность с абстрактной иллюзией, экономисты, действуя в соответствии со своей собственной аналитической «теорией праксиса», счастливо вообразили, что категории и принципы правят миром. Отрицая материалистическую теорию отражения, они неизбежно ставят мир на голову, игнорируя тот основной факт, что «экономические категории представляют собой лишь теоретические выражения абстракции общественных отношений производства...[48], те же самые люди, которые устанавливают общественные отношения соответственно развитию их материального производства, создают также принципы, идеи и категории соответственно своим общественным отношениям»[49].

---

[46] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 46.
[47] Там же, т. 2, с. 210.
[48] Там же, т. 4, с. 133.
[49] Там же.

А что бы на это сказали теоретики праксиса? Что Маркс, говоря о «принципах, идеях и категориях», *соответствующих* социальным отношениям, не имеет в виду, что эти категории обязательно *отражают* их? Вновь и вновь Маркс показывает, что он принимает теорию отражения как саму собой разумеющуюся, и понятно почему. Как гласит «Манифест Коммунистической партии»: «Теоретические положения коммунистов ни в какой мере не основываются на идеях, принципах, выдуманных или открытых тем или другим обновителем мира.

Они являются лишь общим выражением действительных отношений происходящей классовой борьбы, выражением совершающегося на наших глазах исторического движения» [50]. Сам марксизм возникает и существует как *научное, правильное отражение реального мира.*

Не случайно также Маркс настойчиво называет *всю* реальность, естественную или созданную человеком, *материальной,* ибо именно материальная реальность, *отличная* от сознания, определяет сознание и, следовательно, является той сферой, которую сознание отражает. Это положение получает свою самую известную формулировку в «Предисловии» «К критике политической экономии», где сказано, что «определенные формы социального сознания» *соответствуют* экономической структуре общества. Эту экономическую структуру Маркс называет *реальным* базисом, основанием общества, и трансформацию этой структуры мы можем определить с точностью естественной науки потому, что мы в конечном счете рассуждаем не о категориях и принципах, а о материальной действительности. Мы не можем понять действительность, исходя из принципов, мы можем только понять принципы, исходя из действительности: «сознание нужно объяснять, исходя из противоречий материальной жизни», и это возможно только потому, что материальные противоречия отражены в сознании.

Таким образом, теория отражения — существенная часть как исторического, так и диалектического материализма, и не удивительно, что самое убедительное сви-

---

[50] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 438.

детельство ее решающего значения мы находим в труде, завершающем исследовательскую программу всей жизни Маркса, в «Капитале». В основе «Капитала» лежит мысль, что товарное производство (из которого рождается капитализм) — это глубоко обманчивое социальное явление: его видимость, внешняя сторона, противоречит его реальности. Чтобы раскрыть это положение, я прослежу некоторые моменты, через которые проходит аргументация Маркса.

Товар, общеизвестно, — это изделие, произведенное *для обмена.* Но для того, чтобы обменяться товарами, труд, создавший его — конкретный индивидуальный труд, — должен быть освобожден от своих исторических качеств, с тем чтобы стать «абстрактным» и представлять собой меру стоимости, которая позволяет продуктам, столь же далеким друг от друга, как коробка сапожного крема и хрустальный дворец, «поменяться местами» в уравнительном процессе обмена. Но этот процесс абстракции, каким бы таинственным он ни представлялся, тем не менее совершенно реален — так же реален, по выражению Маркса, как и «превращение всех органических тел в воздух» [51]. Без существования абстрактного труда различные предметы просто не могли бы быть обменены. Но тут-то и загвоздка. Из-за того, что в процессе обмена конкретный труд теряет свои социальные и индивидуальные свойства, *создается впечатление,* что, когда предметы обмениваются, они обмениваются просто как *вещи* и что социальные отношения здесь ни при чем. Другими словами, по выражению Маркса, в результате товарного производства определенные социальные отношения людей принимают «в их глазах фантастическую форму отношения между вещами» [52]. Представление о том, будто «вещи» могут какимто образом обмениваться как лишенные конкретности сущности, разумеется, абсурдно, это — *иллюзия,* но в то же время это иллюзия, *созданная* практическим характером товарного производства, которое лишает человеческий труд его общественного характера и, таким образом, создает *видимость,* что люди будто в нем не принимают участия. Другими словами, подобно иллюзии, что

---

[51] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 13, с. 17.
[52] Там же, т. 23, с. 82.

«идеи творят мир», эта иллюзия есть следствие «вверх дном перевернутой» природы реального мира. Товар, говорит Маркс, обнаруживает разнообразие «теологических ухищрений» и по необходимости окружен «магией и некромантией», ибо, если мы не сможем научно понять его социальные и конкретные корни, подвергающиеся мистификации в процессе обмена, мы так и будем воображать, что «фантастическая форма отношений между вещами» не просто иллюзия, а сама реальность.

На первый взгляд, говорит Маркс, «товар кажется очень простой и тривиальной вещью. Его анализ показывает, что это — вещь, полная причуд, матафизических тонкостей и теологических ухищрений» [53]. Анализ показывает, что товар по необходимости прикрывается иллюзиями, которые в то же время имеют корни в реальности. А как стал возможен такой удивительный анализ с его иронией и остроумием, его глубиной и проницательностью? Он стал возможен потому, что Маркс действует как ученый-материалист, способный все время ясно видеть важное различие между видимостью и реальностью: всеобщий труд — это абстракция, но абстракция, которая в то же время является конкретной социальной реальностью. Таким путем Маркс достигает двух вещей: он показывает, что товар представляет собой на *самом деле* и почему он обладает способностью скрывать под иллюзией истину этой реальности. Но весь этот анализ приобретает смысл лишь потому, что он предполагает, что наши идеи — *отражения* реальности. Сначала эти отражения поверхностны и вводят в заблуждение: «Размышление над формами человеческой жизни, а следовательно, и научный анализ этих форм, вообще избирает путь, противоположный их действительному развитию» [54]. Причина в том, что мы подходим к социальной жизни, как она обычно *протекает:* мы, как и буржуазные экономисты, предполагаем, что процесс обмена есть нечто естественное и что товарные отношения всегда имели форму, в которой они выступают при капитализме. И только путем долгого *научного* анализа мы начинаем прокладывать путь к историческим истинам, лежащим под современной види-

[53] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 80—81.
[54] Там же, с. 85.

мостью вещей, и можем объяснить заблуждения уже на языке более глубокой реальности. Мы можем показать, что на самом деле вопреки видимости именно люди социально вовлечены в процесс обмена предметов. Но эти истины не лежат на поверхности, и открыть их можно только в том случае, если есть твердое материалистическое решение не принимать «метафизические тонкости и теологические ухищрения» за чистую монету. Не случайно, что Маркс в знаменитой главе «Капитала» связывает фетишизм, который окружает товар, с миром религиозных иллюзий, который в свою очередь «есть отражение реального мира». Действительно, он доказывает, что характер религиозных верований, первобытных, средневековых или буржуазных, зависит от фактического отношения людей к природе в материальном мире. Христианство, говорит он, а в особенности протестантизм, с его подчеркиванием абстрактного равенства и атомистического индивидуализма, идеологически подходит для выражения нужд товарного производства при капитализме, потому что, как мы видели, именно товарное производство *абстрагирует* труд в некоторую «индивидуализированную» вещь. А что можно сказать о формах религии в обществе, где товарное производство (как в средневековом обществе) существует только в определенных пределах, так что отношения людей соответственно ограничены? Эта ограниченность, говорит Маркс, *«отражается идеально* в древних религиях, обожествляющих природу, и народных верованиях»[55] (курсив мой. — *Д. Х.*). А что можно сказать о религии, как таковой? Религиозное отражение реального мира «может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозаичных и разумных связях их между собой и с природой»[56].

Из сказанного ясно, что теория отражения имеет решающее значение для понимания Марксова анализа товара и товарного фетишизма, ибо без нее научное различие между видимостью и действительностью затемняется и *весь* анализ оказывается бесплодным.

[55] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 90.
[56] Там же.

Посмотрим далее, как Маркс развивает дальше свой анализ товарного производства. Деньги появляются прямо из потребности товарного производства в абстрактном труде: чтобы облегчить торговлю, нужно отделить один товар, единственное назначение которого — выступать в роли средства для обмена всех других товаров. Это означает, что «метафизические тонкости и теологические ухищрения» усложняются дальше, так как теперь мы имеем товар, который существует только для того, чтобы выразить абстрактный труд в конкретной форме. Его потребительная стоимость заключается в том, чтобы обменивать, его специфика вытекает только из его универсальной функции, так как деньги в качестве вдвойне абстрактного, всеобщего товара «читают все цены в обратном направлении и отражаются таким образом во всех товарных телах» [57].

Следовательно, *социальная роль* денег в том и заключается, чтобы в действительности придать социальным отношениям фетишистскую видимость *вещей;* деньги более, чем какой-либо другой товар, предназначены для того, чтобы перевернуть все вверх дном и смешать иллюзию с реальностью. Поэтому и нужна материалистическая наука, чтобы во всем этом разобраться! Ибо она может показать на земном языке действительности, в чем секрет денег. Но только в том случае, если мы принимаем теорию отражения, только если мы можем понять, что иллюзорная видимость есть лишь *подобие* материального мира.

Однако, показав, что деньги в действительности — это просто «товар товаров» и, следовательно, «вдвойне абстрактный», как же Маркс объясняет возможность эксплуатации и производство прибыли? Дело в том, что здесь имеется еще один парадокс: подчеркнув *уравнительный* характер товарного производства (который прежде всего делает труд абстрактным), мы должны теперь показать, что *вопреки* тому, что обмен товаров при капитализме имеет равные возможности (в теории), все же имеет место эксплуатация и капиталист получает прибыль. Здесь Маркс расширяет свой анализ товара, охватывая уже не только деньги, но и самого рабочего, и объясняет, что его рабочая сила является

---

[57] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 120.

если не скажем, что одно есть искаженное *отражение* другого? А как можно бороться за истину, *а не за* видимость ее (относительное движение к абсолютной истине), если мы не воспринимаем науку как правдивое отражение того, что происходит в действительности? Маркс не только подчеркивает необходимость различать реальность и ее внешность[65], он недвусмысленно соотносит эту необходимость со своей основополагающей теорией отражения. В разделе, где говорится о «большом историческом значении Рикардо для науки», в «Теориях прибавочной стоимости», Маркс объясняет, как подчеркиваемое Рикардо определение цены рабочим временем создает средства для понимания *самых основ*, «внутренней органической связи и жизни» буржуазной системы. Это позволяет ему пролить свет на то, «насколько наука, отражающая, воспроизводящая внешнюю форму проявления процесса, а, стало быть, также и сами эти проявления — соответствуют той основе, на которой покоится внутренняя связь, действительная физиология буржуазного общества, и которая образует исходный пункт науки; дать себе отчет в том, как вообще обстоит дело с этим противоречием между видимым движением системы и ее действительным движением»[66].

Я еще вернусь к этому чрезвычайно важному отрывку, но сейчас я обращаю на него внимание, чтобы подчеркнуть, как для Маркса различия между кажущимся и реальным, внутренним и внешним — различия, очень важные для живой науки, — обязательно *предполагают* теорию отражения. Если идеи не отражают реальность, то рассуждения об отражении явных форм в противоположность отражению внутренней структуры не имели бы смысла вообще. Это кардинальное положение является центром, стержнем Марксовой концепции науки.

Поэтому не будет преувеличением сказать, что известная фраза Маркса в предисловии ко второму (немецкому) изданию «Капитала» резюмирует философское значение теории отражения для всего его труда.

---

[65] Обсуждение этой же проблемы можно найти в работе Geras N. Essens and Appearance: Aspects of Fetishism in Marx's Capital. New Left Review, 65, and Goldway D. Appearance and Reality in Marx's Capital, Science and Society, 1967.

[66] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 26, ч. II, с. 178.

Для Гегеля, говорит Маркс, реальный мир — это лишь внешняя, феноменальная форма «Идеи». «У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»[67].

Из короткого знакомства с некоторыми идеями «Капитала» мы видим, почему это замечание приобретает глубокое значение, но какова реакция праксиса на явное свидетельство того факта, что Маркс сам одобрял теорию отражения? Коултер, цитируя эти слова, храбро заявляет: «Этого недостаточно, чтобы обвинять Маркса в механистическом репрезентационизме»[68]. Но какое еще нужно нам подтверждение? Разумеется, это не изолированное, «случайное замечание» Маркса, за которое можно ухватиться в отрыве от всех остальных его рассуждений. Напротив, именно потому, что *явное* одобрение Марксом теории отражения в этом хорошо известном предисловии прекрасно схватывает философский тон и сущность того, с чем читатель познакомится дальше, именно поэтому приведенная фраза служит неопровержимым доказательством того, что измышления праксиса насчет «расхождений» Энгельса с «истинной» теорией познания Маркса совершенно неосновательны.

Расхождения между Марксом и Энгельсом по вопросу теории отражения, так же как и расхождения по вопросу о диалектике природы, — это просто еще одна выдумка праксиса. Теория праксиса не в ладах не только с Лениным или Энгельсом, она не в ладах и с самим Марксом.

Маркс не только совершенно определенно признавал теорию отражения, но и столь же определенно отвергал вместе с Энгельсом противоположные этой теории формулировки современных им последователей праксиса — младогегельянцев. Когда Корш утверждает, что Маркса и Энгельса неправильно понимают, потому что «*совпадение сознания и реальности* характеризует всякую диалектику, включая и диалектический материализм Маркса»[69], он приводит тот самый аргумент, который в

---

[67] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 21.

[68] Coulter J. Marxism and the Engls Paradox, Socialist Review, p. 131.

[69] Korsch K. Marxism and Philosophy, p. 77—78.

1845 г. Маркс и Энгельс категорически отвергли как сущий мистицизм. В «Святом семействе» ясно говорится, что бытие и сознание по необходимости отличны друг от друга, а это означает, что теория и практика не могут в философском смысле образовать «мистическое тождество», выражающее единство за счет дифференциации.

«Спекулятивное *мистическое тождество бытия и мышления* повторяется поэтому в критике в виде столь же мистического тождества *практики и теории»* [70], некой *«абстрактной* практики». И что такое современный праксис, как не модернизированный вариант этой старой *«абстрактной* практики»?

Лукач в книге, о которой он сказал позднее, что она была попыткой превзойти самого Гегеля, ратует за то же самое «мистическое тождество», уже отвергнутое во время полемики с младогегельянцами: отделение субъекта от объекта теоретически невозможно, «гегелевско-диалектическое отождествление мышления и существования... — это в сущности тоже философия исторического материализма» [71]. Он повторяет это в самой известной формулировке «Истории и классового сознания» — «пролетариат является в одно и то же время субъектом и объектом своего собственного познания...» [72] — мысль, которая могла бы исходить от самих «критически критических» братьев Бауэр более семидесяти лет назад.

Но если ясно, что теория праксиса предпочитает игнорировать в этой полемике судьбу (довольно мрачную) своих предшественников и упорно приписывает свою собственную позицию Марксу, то из этого не обязательно следует, что вся ее критика неверна лишь потому, что объектом ее нападок является Карл Маркс. Что, например, можно сказать о том доводе, что различие между сознанием, с одной стороны, и бытием — с другой, на которое обращал внимание Маркс, ведет к дуализму или что теория отражения неизбежно предполагает пассивность?

Поэтому, прежде чем мы завершим обсуждение данной темы, важно сказать кое-что и об этом.

---

[70] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 211.
[71] Lukacs G. History and Class Consciousness, p. 34.
[72] Ibid., p. 19.

3. Дуализм, пассивность и теория отражения

Согласно Коршу, любая попытка провести различие между объективной реальностью и миром идей должна вести к метафизическому дуализму, который способен лишь подорвать диалектическое единство, существующее между теорией и практикой, сознанием и бытием. Лукач здесь также непреклонен: «В теории отражения мы находим теоретическое воплощение двойственности мышления и бытия, сознания и реальности, столь трудной для конкретного сознания. *И с этой точки зрения* не важно, рассматривать ли вещи как отражения понятий или понятия как отражения вещей. В обоих случаях двойственность прочно остается на своем месте»[73]. Подобной же точки зрения придерживаются Лефевр и Петрович.

Что верного в этой критике? В самом деле, разве можем мы быть удовлетворены и разве это не позитивизм предполагать, что сознание, с одной стороны, и объективная реальность — с другой, принадлежат разным мирам? Это так именно и есть, если тут же не указать — как делает всякий марксист, — что *различие* между сознанием и бытием никоим образом не исключает в конечном счете их абсолютного *единства*. Другими словами, марксизм — это *диалектический* материализм, который настойчиво подчеркивает, что один и тот же материальный мир существует по необходимости в виде бесконечного числа *качественно* различных форм.

Маркс, Энгельс и за ними Ленин категорически отвергали мнение, что материализм не сумел пойти дальше механистических концепций Гольбаха или Гоббса. Напротив, Энгельс, например, указывал в «Диалектике природы», что движение внутренне присуще всякой материи как способ ее существования, что движение — это «не одно только грубое механическое движение, не одно только перемещение; это — теплота и свет, электрическое и магнитное напряжение, химическое соединение и разложение, жизнь и, наконец, сознание»[74]. Все

---

[73] Lukacs G. History and Class Consciousness, p. 200.
[74] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 360.

эти формы родственны друг другу в том смысле, что все они в конечном счете материальны, но при том, что они связаны, они также и *качественно* отличны друг от друга, так как каждая представляет материю на разных ступенях ее эволюции. Другими словами, деятельность сознания материальна, но это «материя, которая мыслит» и, следовательно, имеет свои, совершенно особые свойства. Между мышлением и бытием не может быть абсолютного дуализма, потому что сознательные существа на 100% материальны с ног до головы!

Таким образом, мы имеем дело с чем-то таким, что связано с остальным материальным миром и в то же самое время, будучи *особой* формой материи, имеет свои собственные отличия. В чем же проблема? Проблема в том, что праксис, несмотря на все его диалектические жесты и гегелевскую фразеологию, еще не осознал то основное положение, что ничто в мире не бывает *либо* наделенным особыми свойствами, *либо* просто не отличается от всего остального, не бывает *либо* чем-то особенным, *либо* чем-то всеобщим, — оно всегда по необходимости бывает *и тем и другим*. Каждая форма материи вполне специфична, но каждая форма материи также *связана* со всякой иной формой, и именно в этой взаимосвязанности мы видим ее всеобщий смысл. Иными словами, нечто *только* единственное («только» особенное) может существовать не более, чем нечто *только* универсальное (то есть не имеющее особых форм). По словам Ленина, «материя есть первичное. Ощущение, мысль, сознание есть *высший* продукт *особым образом* организованной материи»[75]. Оттого, что мышление является специфической формой деятельности, оно отнюдь не делается менее материальным.

Но если мы говорим, что сознание в конечном счете есть неотъемлемая часть материального мира в целом, то почему мы постоянно противопоставляем сознание и бытие, сознание и материю, как если бы они были чем-то различным? Это для того, чтобы *объяснить*, что сознание в отличие от других форм материи обладает *особой* способностью *отражать* реальный мир. Иначе говоря, противопоставление одного другому, как правильно указывает Ленин, гносеологическое: оно не озна-

---

[75] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 50.

чает, что из-за того, что сознание отражает материю, оно в то же время само не может быть материей, «которая отражает». В действительности верно как раз обратное: именно *потому,* что мышление является материальной деятельностью со своими особенными свойствами, мы в состоянии объяснить, как оно действует. Если бы сознание не имело своего *особого,* отличного от других, материального способа существования, то его способность отражать была бы чудом. Бессмысленны как механистическая, так и «спиритуалистская» позиция в этом вопросе. Утверждать вместе с Карлом Коршем, что Ленин «идет назад к абсолютным полярностям «мышления» и «бытия», «духа» и «материи», дуалистическим полярностям, которые «преодолел уже»[76] Гегель, неверно по двум причинам. *Во-первых,* потому, что Ленин в четких и ясных выражениях утверждает абсолютное единство сознания и материи, теории и практики, и, *во-вторых,* потому, что Гегелю, вопреки некритическому замечанию Корша, не удалось преодолеть дуализм, поскольку в конечном счете он не в состоянии объяснить происхождение сознания и поэтому вынужден сделать разницу между сознанием и материей не просто эпистемологически относительной, но по существу *абсолютной.* Его диалектика сознания и бытия по необходимости превращается в мистицизм.

Поэтому обвинение, что теория отражения дуалистична, неверно и нелепо. Оно неверно потому, что ни Маркс, ни Энгельс, ни Ленин никогда не утверждали, что человеческое сознание может быть чем-то иным, кроме как одной из *форм* материи и, следовательно, частью материального мира, и нелепо потому, что это обвинение в адрес марксизма может быть с успехом направлено в адрес праксиса.

Петрович, например, доказывает, что в пределах Марксова «натурализма—гуманизма» невозможно установить первичность, потому что мышление является такой же частью деятельности, как и все остальные аспекты бытия людей, чей праксис — это неразрывное целое. Как «диалектично»! Все со всем взаимосвязано, и ни один элемент не является первичным по отношению к другому! Но простое *утверждение,* как у Лефев-

---

[76] Korsch K. Marxism and Philosophy, p. 116.

ра, что мышление и бытие всегда диалектически связаны через праксис, не отвечает на вопрос: какова в точности эта связь? Ибо здесь сразу же возникают две проблемы. Во-первых, практически невозможно доказать, что недиалектично отделять (даже эпистемологически) сознание от бытия. Если, как утверждается, мышление тождественно бытию во всех отношениях, то как тогда возможно придать ему самостоятельную форму, ибо не только «дуалисты»-марксисты отделяют мышление от бытия, но и теоретики праксиса. Петрович, например, говорит нам, что «в своей духовной деятельности человек, возможно, более созидателен, чем где бы то ни было еще» [77]. Но если бы мышление действительно нельзя было отличить от других форм бытия даже относительным образом, то как можно было бы делать такие высказывания? Теоретики праксиса то и дело ссылаются на *единство* теории и практики, духа и бытия, но ведь вещи, во всем тождественные друг другу, не едины друг с другом, так как у них нет никакого разделяющего тождества, с которого начинается единство. Столь же метафизично проводить резкое разделение между общим и частным, единством и различием. Если две вещи вместе связаны, то это возможно только потому, что они одновременно и различны. Теория праксиса, доказывая, что теория и практика, сознание и бытие образуют единство, тем самым признает, что материя и сознание эпистемологически противопоставляются друг другу, то есть не во всех отношениях тождественны. Как и «дуалистические» марксисты, теоретики единого праксиса тоже вынуждены «разделить» мышление и бытие.

Такова первая проблема, с которой сталкивается их критика на этот счет. Вторая проблема вытекает из их довода, что поскольку теория и практика образуют единство, то и нет необходимости задавать вопрос о первичности одного по отношению к другому. По словам Шмидта, «реальность отражает практику людей, так же как их практика отражает реальность» [78]. Не нужно догматического «монизма», так как мы имеем механическое «туда-сюда», и все во имя Диалектики

---

[77] Petrovic G. Marx in the Mid-Twentieth Centure, p. 197.
[78] Schmidt A. The Concept of Nature in Marx, p. 224.

Праксиса. А это означает, разумеется, что отрицание *материалистического* различения между сознанием и бытием ведет к самому явному дуализму, ибо в этом переплетении соотношений все, что мы видим, — это теория, с одной стороны, и праксис — с другой. Одно не «сводимо» к другому: они едины друг с другом, и все же они различны.

На практике, разумеется, такая позиция не только поверхностна — она совершенно несостоятельна. Как справедливо замечает Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме», *оба* основных понятия гносеологии, материю и сознание, совершенно нельзя определить, подводя одно из них под более широкое другое[79]. А некоторые марксисты, например Антонио Грамши, ошибочно доказывали, что марксизм отвергает материалистический взгляд, потому что «природа человека — это дух». По его словам, «понятие «объективное» в метафизическом материализме означает, по-видимому, объективность, существующую даже вне человека, но утверждение, что реальность существовала бы, даже если бы не существовал человек, означает либо метафору, либо одну из форм мистицизма. Нам известна реальность только в ее связи с человеком, и подобно тому, как человек представляет собой исторический процесс становления, так и знания, и реальность — тоже становление, равно как и объективность, и т. д.»[80].

Это субъективный идеализм в чистом и простом виде, но выраженный с *монистической* последовательностью — первичность мышления по отношению к реальности, — что редко найдешь у теоретиков праксиса, которые вежливо предлагают дуализм «внутренних взаимосвязей» в качестве замены и разрешения тех абсолютных противоположностей мышления и бытия, в которые, как считается, погружен марксизм.

Конечно, даже *последовательный* идеализм приходит к прямому абсурду, как видно из критики гегелевской диалектики Марксом, где, для того чтобы объяснить *происхождение* мышления, сталкиваются с парадоксом: сознание реально что-то собой представляет, не будучи чем-то реальным; сознание приходится наделить само-

---

[79] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 149.
[80] Gramsci A. The Modern Prince, p. 107.

стоятельной объективностью, чтобы отрицать, что оно существует. В конечном счете бессмысленность абстрактного мышления, неспособного мыслить конкретно, разрушает всю идеалистическую эпистемологию при всей ее последовательности, а поверхностный дуализм философии праксиса делает просто смешными его обвинения в адрес марксизма.

Если обвинение теории отражения в дуализме неожиданно приводит к обратным результатам, то что можно сказать по поводу другого обвинения, а именно что эта теория подразумевает, по существу, пассивное отношение человека к окружающему миру? Изображая познание в виде отражения объективного бытия в субъективном сознании, Ленин и его последователи, говорит Корш, «представляют познание просто как пассивное отображение» [81]. Похожим образом высказывается Сартр. Коултер зло отзывается о теории отражения как о такой теории, которая изображает познание на уровне статического изоморфизма, рассматривает его как простое фотографирование [82], в то время как Шмидт протестующе спрашивает: если сознание может только отражать фактический мир, то как смогут люди этот мир изменить? [83] Лукач со своей стороны считает «объективизм» теории отражения более подобающим «материальному», «конкретному» мышлению, характеризующему ложное сознание при капитализме, пассивно воспринимающему внешний мир как «данный и неизменный». Конечно, мы судим о мышлении по реальности, но что такое реальность? Это процесс становления, «а для того, чтобы стать, требуется участие мышления». Как только это осознается, «вопрос о том, является ли мышление отражением, теряет смысл» [84].

Если обвинение в том, что теория отражения заключает в себе пассивность, остается в силе, то теория Маркса действительно окажется в опасности, ибо это означало бы, что, согласно этой теории, люди, будучи производительными и творческими существами, прогрессивно изменяющими природу по своему образу и подобию, в то же время, оказывается, принимают

[81] Korsch K. Marxism and Philosophy, p. 118.
[82] Coulter J. Marxism and the Engels Paradox, p. 131.
[83] Schmidt A. The Concept of Nature in Marx, p. 56.
[84] Lukacs G. History and Class Consciousness, p. 204.

теорию познания, которая осуждает их на роль наблюдателей, беспомощно взирающих на окружающий их мир. В этом случае самую сущность марксизма подрывала бы ужасная непоследовательность, и именно такую непоследовательность усматривает Альфред Сон-Ретель (мыслитель «критической» Франкфуртской школы): «Определенная несовместимость двух материалистических образов мышления: один видит корни основных принципов познания в «общественном бытии», другой выводит их из «внешнего мира» через «абстракцию» и «отражение»»[85]. Чтобы понять корни этой проблемы, нужно ответить на следующий реальный вопрос: если Маркс, Энгельс и Ленин считают, что марксизм представляет собой процесс отражения — процесс абстракции, то как, по их мнению, этот процесс мышления в действительности происходит? И несмотря на весь шум и ярость по поводу пассивности, которую якобы «по необходимости» содержит в себе теория отражения, мы нигде не сможем найти в классических работах марксизма *ни единого* указания на мышление как на *пассивный* процесс. Напротив, во всех текстах позиция по этому вопросу кристально ясна: люди—это существа, отличающиеся от животных тем, что они сами *производят* свои средства существования, но они не могут производить материальные средства для жизни, не производя в то же время своих понятий об этой жизни. То есть сознание есть *деятельность, практический* процесс, ибо оно в конечном счете представляет собой одно из измерений самого процесса производства, в котором и действует сознание. В известном отрывке из «Капитала» Маркс говорит: «Самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове»[86]. Человек не может производить что-либо, обходясь без помощи мышления. Ни одна форма человеческой практики невозможна без теории, поэтому, когда марксизм требует единства теории и практики, он просто требует *сознательного* признания того, что в действительности всегда сущест-

---

[85] "Historical materialist Theory of Knowledge", Marxism Today (April 1965), p. 118.

[86] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 189.

вует. Различие между теорией и бытием *относительно*, оно не является и никогда не может быть абсолютным, так как люди вообще не могли бы действовать, если бы они одновременно не мыслили.

«Сознание не может быть ничем иным, кроме как осознанным бытием»: утверждение, что сознание — это практическая деятельность, мы находим повсюду в работах Маркса и Энгельса — в «Немецкой идеологии», в «Тезисах о Фейербахе» и т. д. и, конечно же, в собственных работах Энгельса, включая «Анти-Дюринг» и «Диалектику природы» [87].

Итак, мы не только не имеем никаких доказательств, что Маркс и Энгельс представляли себе мышление как пассивный процесс, но именно потому, что они понимали сознание как практическую деятельность, они одновременно утверждали, что оно является процессом отражения. Те, кто отвергает теорию отражения, по-настоящему не поняли и самого процесса производства. А почему? По той причине, что производство возможно только потому, что миру присуща материальная реальность, независимая от человеческого производства. Если предметы труда — земля, вода, лес, минеральные руды и т. д. — не «обеспечиваются самопроизвольно природой», не существуют «независимо» от человека [88], производство не может иметь места. «За вычетом суммы всех различных полезных видов труда, заключающихся (в товаре. — *Д. Х.*)... всегда остается известный материальный субстрат, который существует от природы, *без всякого содействия человека*. Человек в процессе производства может действовать лишь, как действует сама природа, т. е. может изменять лишь формы веществ» [89] (курсив мой. — *Д. Х.*).

Объективная независимость внешнего мира является важным *предварительным условием* любой человеческой деятельности, и именно сам процесс производства опровергает точку зрения праксиса, что тем или иным образом познаваемый мир является продуктом человеческой деятельности. Как только мы устанавливаем

---

[87] См., например, ясный и точный критический разбор «эмпиризма наблюдения» в «Диалектике природы». Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 11—13.

[88] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 189.

[89] Там же, с. 52.

необходимость объективной реальности, остается только один путь, которым человек может успешно воздействовать на эту объективную реальность, а именно: воспроизводя в своей голове те объекты, которые ему необходимо изменить во внешнем мире. Земля, горные породы, рыбы, животные, фрукты — «природная кладовая» человека и его мастерская, — эти предметы и орудия человеческого производства известны человеку только потому, что, существуя объективно, они отражены в его сознании. Иначе, спросим мы, откуда он узнал о них? Человеческая практика заглохла бы в зародыше, если бы люди не могли с известной точностью отражать внешний мир, ибо без отражения невозможно отождествлять, различать, узнавать и, таким образом, изменять. Когда люди производят, они имеют дело с практически *абстрактными* объектами, палками и камнями, растениями и животными из их природного окружения, и только эта практическая абстракция в материальной реальности позволяет теоретическим образам «абстрагированных предметов» развиваться в сознании, — это идеальные абстракции, так или иначе отражающие эту деятельность в реальном мире.

Иными словами, в отражении вовсе нет ничего пассивного. Если бы люди просто «созерцали» материальную действительность — хотя эксплуататору такая «видимость», кажется, вполне подходит, — они бы не только истощились физически, они бы истощили свой ум, так как у них вообще бы не было причины мыслить. «Созерцательный» ум был бы во всех отношениях пустым. Тот, кто сомневается в этом, пусть посмотрит, как ребенок учится говорить и думать, ибо в этом процессе, конечно, уж ничего нет пассивного или статичного. Отражение действительности представляет собой длительный практический процесс даже в случае образования простейших абстракций—наших повседневных слов, включающих поистине бесконечное множество практических моментов, активного опыта. И именно неспособность механистического материализма понять отражение как практический, созидательный процесс является причиной его крена в сторону субъективного идеализма, и не удивительно, что Беркли сумел перевернуть эмпиризм Локка вверх ногами с такой блестящей легкостью. Ведь только потому, что отражение

является, по существу, активным процессом, мы в состоянии *доказать* существование внешней реальности, которую отражает наше сознание.

И снова против «школы праксиса» применима ее же аргументация. Теория отражения не только совместима с пониманием познания как сознательной *практики*, но именно—и только—потому, что идеи на самом деле отражают реальный мир, возможна человеческая практика. Сам Лукач, невзирая на его ожесточенные нападки на марксизм в «Истории и классовом сознании», вынужден был позднее признать, насколько по-детски нигилистична критика праксисом теории отражения. Постоянно памятуя об ошибках Лукача, которые теперь представляют лишь «исторический интерес», я цитирую его недавнее отречение от прежних заблуждений праксиса: «Самый примитивный труд, такой, как добывание камней первобытным человеком, подразумевает правильное отражение интересующей его реальности. Ибо никакая целенаправленная деятельность не может быть осуществлена, если нет образа, каким бы грубым он ни был, вовлеченной в эту деятельность реальности. Практика может быть завершением и критерием теории только тогда, когда она основывается на верном отражении действительности» [90].

Все мыслительные образы формируются через практику, и верность их содержания может быть подтверждена тем же самым путем, то есть через практику, ибо как еще можем мы выяснить, соответствуют ли образы в человеческих головах реальности внешнего мира?

Конечно, с прогрессом сельского хозяйства и промышленности эта реальность становится все более искусственной, но это ни на йоту не изменяет теорию отражения, так как даже реальность, созданная человеком, не соответствует автоматически точно идеям в сознании человека. Она остается материальной «вещью-в-себе», несмотря на то, что создана человеческой деятельностью, остается неким слоем, внешним по отношению к сознанию. Орудия труда людей, их социальные отношения остаются материальными реальностями потому, что, хотя человеческое сознание и принимало прямое участие в их создании, практическая

---

[90] Lukacs G. History and Class Consciousness, p. XXV.

деятельность сознания существенно отличается от его теоретической деятельности. Вот почему возникает товарный фетишизм (как мы говорили ранее). Люди, производя односторонне и в атмосфере эксплуатации, неизбежно мистифицируют себя в этом процессе. И наш спор прежде всего возникает именно потому, что теория и практика сами являются объективными реальностями, только частично и несовершенным образом отражаемыми сознанием.

Итак, ясно, что критика праксисом теории отражения ошибочна и по иронии ей самой не только можно приписать те обвинения в дуализме, которые она возводит на марксизм, но и нетрудно показать, что ее собственная эпистемология (если таковой ее можно назвать) неизбежно ведет к той пассивности, в которой обвиняется марксизм. Стоит только обратиться к теории Сартра, чтобы увидеть, что он предлагает в качестве «критической критики» мрачный рецепт отчаяния, бессилия и смятения. Рассмотрим, например, аргумент Сартра, что обнаружение ситуации происходит в практике и через практику, которая изменяет ее. «Действие, — говорит Сартр, — в ходе его осуществления само себя проясняет»[91]. Но что это означает? Предположим, мы имеем два противоположных образа действия, каждый из которых имеет свое самовыражение в ходе своего осуществления. Какой из них мы будем считать правильным? Ведь мы не можем выбирать тот путь, который соответствует потребности ситуации, так как в таком случае нас обвинят в «механистическом» взгляде на активную мысль как на отражение реальности, в то время как нам нужно отыскивать истину через праксис. Но как? С помощью какого-то авантюрного прыжка в темноту? Не трудно видеть, что теория Сартра сводится к вере в то, что существует столько же различных «истин», сколько и осуществляющих их праксических деятелей, то есть к парализующему философскому релятивизму, который делает совершенно невозможным обдуманное и рациональное действие. Ибо, как бы мы ни действовали, мы всегда ограничены пределами нашей собственной деятельности, и нет никакого внешнего мира, по которому мы могли бы про-

---

[91] Sartre J.-P. Search for a Method, p. 32.

верять степень нашей неудачи или успеха. Скатываясь к удушающему субъективизму, наш праксис, следуя случайным порывам иррационального «активизма», просто бы оказался в состоянии той созерцательной пассивности, в которой наши критики столь бездумно обвиняют марксизм.

Без теории отражения праксис на самом деле может только выродиться в некое мистическое «творчество» (излюбленное слово!), воздействующее лишь на свое собственное Я. Разумеется, он все больше уходит от практики обычного мира. Энгельса, например, обвиняют в «монументальной ошибке», когда он говорит, что под «практикой» мы понимаем тот вид деятельности людей, которая создает вещи. Вовсе нет, вовсе нет! Праксис — это не практика, огрызается разгневанный Лукач, громя Энгельса за его известное утверждение: «Если мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы тем, что сами его производим, вызываем его из его условий, заставляем его к тому же служить нашим целям, то кантовской неуловимой «вещи в себе» приходит конец»[92]. Виновен! — кричит Лукач, «в почти непостижимой терминологической путанице», так как материалист Энгельс, по-видимому, думает, что вне нас есть реальность «в себе», которую мы постигаем, трансформируя ее и превращая в вещь «для нас». Не так! Все «для нас», поскольку *мы* — творцы мира, сознаем мы это или нет, и поскольку вне сознания нет объективности, нет ничего по-настоящему «в себе», то, очевидно, и нет необходимости что-либо практически исследовать, чтобы что-нибудь узнать. «Глубочайшее заблуждение Энгельса, — говорит Лукач,— состоит в его убеждении, что промышленность и научный эксперимент составляют праксис в диалектическом, философском смысле»[93], в то время как «на самом деле научный эксперимент есть созерцание в чистейшем виде». Естествознание или материальное производство не «созидательны», созидателен лишь сам «диалектический праксис». Но если праксис — это не технология или производство, тогда что же это? Лукач, истинный член того «святого семейства», которое Маркс

[92] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 284.
[93] Lukacs G. History and Class Consciousness, p. 132.

и Энгельс высмеяли столько лет назад, отвечает: это то таинственное и чисто спекулятивное тождество теории и практики, которое является в наших сознательных актах самосозидания, так как поскольку сознание само по себе есть «самосознание объекта», то «акт сознания уничтожает объективную форму объекта» [94] и дух «свободной деятельности» возвышается надо всем. Для праксиса человек — это Земной Создатель, и в процессе своего созидания он вырабатывает все критерии и оправдание своей деятельности. Все поглощается в Солипсистском Целом.

На самом же деле теория праксиса не является рациональной, критической или «активистской». Отрицая существование объективного мира, отражаемого сознанием, она подчиняет разум произволу и субъективизму, превращая человеческую практику в некое мистическое «божество», она делает невозможной науку, а вместо различения видимости и реальности (на которое столь часто обращал внимание Маркс) мы имеем лишь «иллюзии, заблуждения эпохи» — «самопроясняющее» и самооправдывающее действие. Конечно, найти истинное содержание праксиса за мистифицирующим туманом его грозной внешности—значит представить его теоретические усилия в самом неприглядном практическом свете. Ибо все, с чем борются теоретики праксиса, восстает против них: философия, которую они отрицают, преследует их, гипотезы относительно природы, которые они хотели бы исключить, упорно сохраняются, теория отражения, которую они поносят и атакуют с возрастающей яростью, в конечном счете становится все сильнее. Ибо о чем свидетельствует сама теория познания праксиса? Она, без сомнения, свидетельствует о том, что *без* теории отражения ни одна теория не может избавиться от мистицизма и уродливого субъективизма. Даже теория праксиса, чтобы быть *понятной,* вынуждена для своей защиты использовать оружие противника, ибо она может доказывать свою правоту, только лишь предположив, что ее собственные идеи *отражают* истину, *соответствуют* реальности, копируют вещи такими, каковы они в действительности, чего нельзя сказать об идеях «ортодоксального», «дог-

[94] Lukacs G. History and Class Consciousness, p. 178.

матического» марксизма. Не допустив вначале, что теория отражения верна, теоретики праксиса не могут даже *начать* опровергать ее. Временами они признают этот печальный парадокс с обезоруживающей непонятливостью.

Карл Корш, например, совершенно уверен, что теория отражения не диалектична, что это «наивный реализм». Но если это так, то как объяснить возникновение марксизма? Есть только один ответ: через этот же самый «наивный реализм»! Развитие марксистской теории, пишет Корш, «никогда не было результатом «чисто теоретического» исследования; оно всегда было теоретическим *отражением* последнего практического опыта классовой борьбы (курсив мой. — *Д. Х.*) [95], и он, разумеется, несмотря на его «наивность», совершенно прав, ибо как же еще это можно объяснить? Шмидт, который основывает свои доводы на чисто софистическом аргументе, что нужно проводить эпистемологическое различение между материальной реальностью, созданной с помощью человека, и материальной реальностью, в создании которой человек не участвовал, все же остальное — «наивный реализм», заявляет со счастливой забывчивостью: «В наше время внечеловеческое, природное существование все более и более сводится к функции человеческой социальной организации. Философское *отражение* этого заключается в том, что определения объективности во все большей степени входят в Субъект...» [96] (курсив мой. — *Д. Х.*).

А Авинери, недвусмысленно осуждающий теорию отражения как «консервативную» и «квиетистскую» и т. п., не колеблясь, отступает от этих утверждений, когда чувствует, что зажат в угол. Например, он говорит читателю, что, хотя категории Маркса представляют собой продукт данных социально-исторических условий, это не означает, что они имеют чисто релятивистский смысл; почему? «Именно потому, что категории отражают историческую реальность: чем развитее и сложнее отраженная реальность, тем более истинны и адекватны относящиеся к ней категории» [97].

---

[95] Korsch K. Marxism and Philosophy, p. 104.
[96] Schmidt A. The Concept of Nature in Marx, p. 28.
[97] Avineri S. The Social and Political Thought of Karl Marx, p. 64.

По-видимому, мы все можем быть «наивными», когда это нам удобно. Конечно, наивность имеет свои сильные и слабые стороны, а «наивный реализм» — теоретики праксиса в действительности имеют в виду *механистический* материализм — основывается на твердом убеждении, идущем от практического опыта, что существует необходимость чего-то «вне этого». На самом деле проблема наивного реализма не в том, что он материалистичен, а в том, что он недостаточно или *непоследовательно* материалистичен, и, несмотря на все его материалистические «горбы», ему еще нужно освободиться от того эксплуататорского мировоззрения, которое все представляет метафизически, от такого взгляда на мир, где все фиксировано и неподвижно, где все связи выражаются через: «да—да, нет—нет; что сверх того, то от лукавого...». «Положительное и отрицательное абсолютно исключают друг друга, причина и следствие по отношению друг к другу тоже находятся в застывшей противоположности» [98]. Как видно из этих памятных слов Энгельса, простой и понятный с виду метод так называемого здравого смысла, счастливого и довольного в своих четырех стенах, терпит катастрофическое поражение во внешнем мире. Ибо как можно доказать реальность внешнего мира, если мы не способны мыслить противоположностями? «Наивность» механистического реализма приводит (как я уже указывал) к абсурдному ограничению мыслителя его собственными чувственными данными, и именно потому, что он видит в материи только единство и тождество и не видит движения и дифференциации. Если все есть материя, то, рассуждает реализм здравого смысла, все должно быть одинаковым и между музыкантом и соловьем «разница только в организации». Но именно эта разница в организации и придает сознанию его особые, отличительные, качественно иные свойства, которые и делают его сознанием исключительно человеческой практики, обладающим таким свойством, которым не обладает никакой другой способ бытия материи, а именно материальной способностью рационально отражать материю. Здравый смысл мыслит механистически: из-за того, что мозг материален, он заключает, что мозг

[98] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 21.

реагирует, отвечает на окружающее столь же «пассивно» и бесцельно, как, по-видимому, и другие формы материи. Если сознание «тождественно» с материей, то как оно может отличаться от нее?

«Весь *грубиянский характер* «здравого человеческого смысла»... сказывается в том, что там, где ему удается заметить *различие*, он не видит *единства*, а где он видит *единство*, он не замечает *различия»*[99]. И это, конечно, блестяще сказано. *Либо* мышление абсолютно идентично всем остальным формам материальной деятельности, *либо* это какое-то самостоятельное, в самом себе имеющее объяснение чудо. Теория праксиса, естественно, слишком «смела», чтобы принять первое, поэтому на место первого она ставит второе. Выворачивая здравый смысл наизнанку, она отбрасывает реализм, но оставляет наивность, так что неявная односторонность и субъективизм механистического материализма гордо выдвигается на передний план. Миром правит теоретическая созидательность праксиса!

«Наивный реализм» не превзойден тем, что его положения сначала принимаются, а затем переворачиваются на голову. Если наивно считать, что сознание — это «просто» бытие (без своих особых свойств), то столь же наивно полагать, что бытие — это просто сознание (то есть вообще без всяких материальных свойств). Теория праксиса, отрицая теорию отражения, отрицает сильные стороны механистического материализма с его *попыткой,* при всей своей непоследовательности, понять материю и вместо этого перенимает и бездумно прославляет все его главные слабости.

Она не выдерживает критики даже здравого смысла.

---

[99] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 299.

Глава VI

Базис и надстройка

Хорошо известный марксистский анализ базиса и надстройки непосредственно вытекает из вопроса, рассмотренного в предыдущей главе, а именно из первичности материального бытия по отношению к человеческому сознанию, которое его отражает. Связующее звено между эпистемологией и социальной теорией совершенно четко устанавливается Марксом в его знаменитом «Предисловии» «К критике политической экономии», где, основываясь на точке зрения, которая была уже подробно высказана в работе «Немецкая идеология», Маркс объясняет, как люди в качестве участников общественного производства вступают в производственные отношения, которые соответствуют данной стадии развития производительных сил. Эти отношения создают социальный базис, которому соответствуют юридическая и политическая надстройки, и находят свое отражение в определенных формах общественного сознания. Бытие определяет сознание, так что сознание «надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями» [1]. Ясно, что марксистская теория истории полностью основывается на предпосылках диалектического материализма, и если не признавать материалистической теории отражения, то главный тезис исторического материализма, который так великолепно объяснен в «Предисловии», просто утрачивает силу.

Ленин объясняет это в «Материализме и эмпириокритицизме», когда он подчеркивает, что теория отра-

[1] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 13, с. 7.

жения сохраняет силу *и* для диалектического материализма, *и* для исторического материализма, добавляя известные слова, что «в этой философии марксизма, вылитой из одного куска стали, нельзя вынуть ни одной основной посылки, ни одной существенной части, не отходя от объективной истины, не падая в объятия буржуазно-реакционной лжи» [2].

Мысль о том, что материалистическая теория отражения неприменима при объяснении истории общества, является очевидным абсурдом, так как, разумеется, именно в рамках общества диалектико-материалистическое понимание сознания становится наиболее уместным. Тот факт, что Маркс в своем «Предисловии» формулирует теорию отражения в терминах, описывающих развитие человеческого общества, не означает, что первичность бытия по отношению к сознанию перестает быть всеобщей философской истиной: она продолжает ею оставаться независимо от того, рассматриваем ли мы материальное бытие как социально опосредованное или как «чисто природное».

Однако это не устраивает теоретиков праксиса. Например, Авинери утверждает, что «Маркс никогда не говорил, что «бытие определяет сознание», а говорил, что «*общественное* бытие определяет сознание» [3]. И для всех, кто может освободиться от «приверженности» ненаучным взглядам, должно быть очевидным, что «это два совершенно различных положения». Почему? Потому, заявляет Авинери, что в соответствии с Марксом «производительные силы» не являются объективными фактами, выходящими за пределы человеческого сознания. Они представляют собой организацию человеческого сознания и человеческой деятельности... Следовательно, различие между «материальной базой» и «надстройкой» является различием не между «материей» и «духом» (как писал бы Энгельс в своих последующих работах), но между сознательной человеческой деятельностью, направленной на создание и сохранение условий человеческой жизни, и человеческим сознанием, которое дает возможность разумно мыслить, обеспечивает рациональный подход... для специфических

---

[2] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 346.

[3] Avineri S. The Social and Political Thought of Karl Marx, p. 76.

форм, которые принимает эта деятельность»[4]. Иными словами, мы можем отвергать диалектический материализм и тем не менее сохранять различие между базисом и надстройкой, но в данном случае в подлинно «диалектическом» виде, который соответствует учению праксиса.

Однако утверждение о том, что «сознательная человеческая деятельность» включается в производительные силы, ни в коей мере не отвергает материалистического различения между материей и духом, ибо первичность бытия по отношению к сознанию никогда не рассматривалась марксизмом в том смысле, что *человеческое* производство может осуществляться независимо от человеческого мышления. Наоборот, Маркс заявляет абсолютно четко (в своем знаменитом высказывании о пчеле и архитекторе в «Капитале»), что человеческое производство является и физическим, и духовным, а Энгельс в своей блестящей, но в какой-то мере забытой (на Западе) работе «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека» утверждает, что труд смог стать человеческим только тогда, когда в качестве продукта своего развития человек приобрел в себе способность говорить и мыслить. «Развитие мозга и подчиненных ему чувств, все более и более проясняющегося сознания, способности к абстракции и к умозаключению оказывало обратное воздействие на труд и на язык, давая обоим все новые и новые толчки к дальнейшему развитию»[5]. Поскольку люди стали отличаться от обезьян, то нет никакого сомнения, что развитие ими орудий труда требует полной координации всех их умственных и физических способностей, так что нет смысла спорить о том, что если идеологическая надстройка отражает материальный базис, то человеческое производство может иметь место без человеческого мышления.

Все виды человеческой деятельности являются сознательными, и, по-видимому, иначе быть не может. Когда Маркс настаивает на том, что бытие (и общественное и природное) является независимым от сознания, которое отражает его, он *не* полагает, что челове-

---

[4] Avineri S. The Social and Political Thought of Karl Marx, p. 76.

[5] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 490.

ческое производство может иметь место без мышления, что все происходящее в мире производства возникает независимо от того, что могли думать люди по поводу того, что происходит. Иными словами, социальный базис не является внешним по отношению к мышлению, *как таковому*. Он является внешним к мышлению в качестве *одного из толкований* того, что происходит. По этой причине производительные силы в самом деле являются объективными фактами, находящимися вне пределов человеческого сознания, и посему исключительно важно обладать способностью проводить различие между тем, на что направлена в *действительности* сознательная человеческая деятельность и что эта сознательная человеческая деятельность (при помощи своих идеологов) может вообразить о самой себе. Ситуация действительно вполне проста. «Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить о подобной эпохе переворота по ее сознанию» [6].

Требуется изощренность праксического критика, чтобы сделать вывод о том, что, поскольку мы не можем оценить изменение общества на основании его сознания, данное изменение должно произойти без какого бы то ни было участия человеческого сознания. Различие между материей и духом не является *абсолютным* (и никакой серьезный марксист никогда этого не утверждал). Оно является лишь *относительным* различием, так что ссылка на социальную основу, как материальную, подчеркивает только, что она зависит не от сознания, как такового (в любом абсолютном смысле), а от того конкретного способа, при помощи которого люди мыслят о ней, от сознания в относительном смысле, то есть от того, как оно связано с субъективными верованиями людей, их мечтами, идеалами, воображением, концепциями и т. д.

Праксическая версия анализа соотношения между базисом и надстройкой, предложенная Авинери, которая просто проводит различие между «сознательной человеческой деятельностью, направленной на создание и сохранение условий человеческой жизни», и «человеческим сознанием, которое дает возможность

---

[6] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 13, с. 7.

разумно мыслить», затемняет поэтому принципиальное различие, которое проводит Маркс между обществом, каким оно является *в действительности*, и обществом, каким оно может *показаться* людям в данный период времени. Как видно, оно бессильно освободить ученого от «иллюзии эпохи», и свойственный двусмысленной формулировке Авинери идеализм становится совершенно очевидным в работах теоретиков праксиса, которые являются последователями Вебера, а не Маркса и утверждают, что исторический материализм был материалистическим только по своему названию, так как «экономическая сфера была в конечном счете, несмотря на некоторые отрицания этого факта, структурным взаимоотношением умственных позиций. Существующая экономическая система была действительно «системой», то есть тем, что возникает в сфере ума (объективного разума, как его понимал Гегель)» [7]. Поскольку человеческое производство является *сознательным*, постольку, говорит Маннгейм, оно возникает только в уме. Разумеется, этот аргумент абсурден, но он подтверждает то, о чем говорил Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме», а именно что невозможно думать о философии последовательно, если не признавать исторической первичности материи по отношению к мышлению. Пытаться защитить различие между базисом и надстройкой, как это делает Авинери, *не* принимая либо материалистической, либо идеалистической теории отражения, просто невозможно, ибо все, что нам остается в этом случае, — это лишь идеалистическая неразбериха.

Неспособность понять отношения между диалектическим и историческим материализмом, неспособность понять тот путь, на котором теория отражения находит свое выражение в социальных терминах, привела к большой путанице в вопросе о базисе и надстройке, и нигде эта путаница так ярко не проявляется, как по поводу знаменитых писем, которые написал Энгельс в конце жизни и в которых он стремился прояснить материалистическую концепцию истории.

Так же как противники марксизма толкуют его как механистический, а не диалектический, так же, к сожа-

---

[7] M a n n h e i m K. Ideology and Utopia, Routlege, 1960, p. 229.

лению, поступают и некоторые его «друзья», и в своем письме к Шмидту (5 августа 1890 г.) Энгельс предостерегает относительно тех, для кого исторический материализм служит «предлогом для того, чтобы *не* изучать историю»[8], является сухим односторонним верованием в то, что, поскольку экономика в конечном счете является решающей при определении развития истории, надстройка не может играть в ней роли причины. Энгельс писал, что это глупая идея считать, что если мы не признаем «самостоятельного исторического развития различных идеологических областей, играющих роль в истории», то тем самым «мы отрицаем и всякую возможность их *воздействия на историю*»[9]. Среди современных сторонников этой «глупой идеи» есть теоретики Франкфуртской школы, такие, как Эрих Фромм, которые видят в замечаниях Энгельса признание им «неспособности уделить достаточное внимание силе идей в теории исторического материализма. Однако Марксу и Энгельсу было не дано самим осуществить необходимый решительный пересмотр»[10]. Это наиболее искаженная версия того, что фактически говорил Энгельс. И в своем письме к Шмидту (27 октября 1890 г.), и в письме Мерингу (14 июля 1893 г.) Энгельс признавал, что он и Маркс в своих *общих* разъяснениях исторического материализма прежде всего стремились выступить против тех, кто отрицал его, отвергая значение экономических сил. Подчеркивание этого обстоятельства привело к определенной недооценке формы ради содержания: иными словами, был подчеркнут *принцип*, а не трудности и сложности, которые неизбежно существуют в «конкретном анализе конкретных условий». Но в этом несоответствии ни в коей мере не была виновата сама теория, которая никогда не предполагала и не предусматривала, что «только экономика имеет значение», и неправильное понимание возникло только в головах у тех, кто упрощенно и неправильно понял теорию в ее наиболее общей формулировке.

Теорию можно действительно правильно понять только в том случае, если она применяется на практи-

---

[8] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 37, с. 370.
[9] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 39, с. 84.
[10] Fromm E. The Sane Society, p. 266.

ке, и Энгельс подчеркивал, что, «как только дело доходило до анализа какого-либо исторического периода, то есть до практического применения, дело менялось, и тут уже не могло быть никакой ошибки»[11].

Иными словами, для того чтобы действительно понять исторический материализм, мы должны обращать внимание не только на общую теорию, но и на то, как она действует на практике, и для всех, кто прочитал, например, работу Маркса «Восемнадцатое Брюмера Луи Бонапарта» или работу Энгельса «Крестьянская война в Германии», сразу становится очевидным, что экономический базис не может ни минуты существовать «сам по себе», а создается и определяется политикой и идеями данного периода. В самом деле, абсурдная и бессмысленная идея, что только базис имеет значение, может возникнуть только в том случае, если комментаторы настойчиво пытаются оторвать исторический материализм от живого процесса истории. Когда же рассматриваются конкретно-исторические условия, то становится очевидным, что экономический базис *вообще* существует только потому, что он соотносится с находящейся над ним надстройкой. Базис и надстройка образуют неразрывное *единство*, и трудность в понимании этого факта связана с тем же самым механистическим мышлением, с которым мы сталкивались ранее. Если что-то является разным, то оно не может быть одним и тем же, а если это одно и то же, то оно не может быть разным. Тот факт, что мы можем отличить базис от надстройки, тот факт, что мы подчеркиваем примат одного над другим, *не* означает, что оба они в то же время не являются неотъемлемой частью одной и той же социальной целостности, того «цельного обширного процесса», который, как говорит Энгельс, «происходит в форме взаимодействия». Иными словами, разделение базиса и надстройки (подобно различию между бытием и сознанием) является аналитическим или эпистемологическим, направленным на то, чтобы *объяснить* составные части общественной реальности, которые могут существовать только как *единое целое*. Разумеется, в реальном мире вообще невозможно осуществить по-

---

[11] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 37, с. 396.

добное разделение, и это должно быть совершенно очевидным для всякого, кто действительно пытался абстрагировать производительные силы от рамок имущественных отношений или абстрагировать производственные отношения от юридической системы, государственного аппарата и мира культуры, которые эти отношения обязательно предполагают. Мы можем понять это только при помощи абстракции, которая показывает, что между базисом и надстройкой существует единство *и* различие. Между составными частями существует *взаимодействие*, однако в рамках этой каузальной пикировки существует *примат* одного над другим.

Тем не менее даже некоторые из наиболее старательных комментаторов марксизма с трудом понимают этот момент. Боттомор и Рубел, разбирая становящуюся все более популярной работу Маркса «Экономические рукописи 1857—1859 годов», утверждают, что «нигде в своем обсуждении материального производства Маркс не использует такие выражения, как «в конечном счете» или «конечный фактор». В этих рукописях он весьма далек от объяснения того вида монистического детерминизма, от которого Энгельсу было трудно избавиться, когда после смерти Маркса он был вынужден признать недостатки материалистической концепции истории в том виде, в каком он и Маркс сформулировали ее в разных своих произведениях» [12].

Действительно, Маркс пишет в своей работе «Экономические рукописи 1857—1859 годов», что «производство, распределение, обмен и потребление идентичны... все они образуют собой часть единого целого, различия внутри единства» [13]. Должны ли мы, однако, сделать вывод из этого высказывания, что Маркс в отличие от Энгельса не рассматривал материальное производство как фактор, в конечном счете решающий для понимания истории? Нам следует читать дальше... «Производство господствует как над самим собой, если его брать в противопоставлении к другим моментам, так и над этими другими моментами. С него каждый раз процесс начинается снова. Что обмен и потребление

[12] Introd. to Karl Marx Selected Writings, 1963, p. 34.
[13] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 36.

не могут иметь господствующего значения — это ясно само собой. То же самое относится к распределению как к распределению продуктов. В качестве же распределения факторов производства оно само есть момент производства. Определенное производство обуславливает, таким образом, определенное потребление, определенное распределение, определенный обмен и *определенные отношения этих различных моментов друг к другу»* [14]. Иными словами, «в своей *односторонней форме* само производство определяется другими моментами», а когда рассматривают его в качестве целого, то «производство доминирует». Оно служит тем же самым «конечным фактором», который Боттомор и Рубел приписывают непримиримому Энгельсу, и подтверждает то простое положение, которое Энгельс подчеркивает в своих письмах, а именно что в рамках взаимодействующего органического целого обязательно должен быть *приоритет*. Если это — «монистический детерминизм», то он представляет собой монистический детерминизм не потому, что производство не является само по себе «в своей односторонней форме» детерминированным другими моментами, а потому, что в конечном счете «производство доминирует» — и это является решающим, но, разумеется, не единственным определяющим фактором.

Энгельс писал с раздражением: «Чего всем этим господам не хватает, так это диалектики. Они постоянно видят только здесь причину, там — следствие... Для них Гегеля не существовало» [15]. Как уместно это замечание при описании теперешних критиков и комментаторов исторического материализма! Чего им недостает, так это диалектического понимания единства противоположностей: аналитическое различение базиса и надстройки, по их мнению, означает отрицание общества *в целом;* детерминация надстройки базисом расценивается как вывод об отсутствии каких-либо взаимодействий между ними. Утверждение о том, что существует дифференциация *внутри* единства, может быть только «механистическим» и «позитивистским», ибо в конце концов оно касается объяснения реально-

---

[14] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 36.
[15] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 37, с. 420—421.

сти такой, какой она является на самом деле. Не так уж много остается человеку праксиса и его абстрактному творчеству...

Таким образом, отрицание теоретиками праксиса и их идеологическими союзниками диалектического материализма с его решающим различением диалектики мышления и диалектики бытия приводит к отрицанию исторического материализма с его различением базиса и надстройки. Дело не только в том, что теоретики праксиса рассматривают исторический материализм как механистический, принижая таким образом значение «творчества» идей. Они заявляют, что различение между базисом и надстройкой приводит к серьезному насилию над реальностью. Высказывается утверждение, что, вместо того чтобы отражать жизнь в ее развитии, исторический материализм душит ее своими отчужденными абстракциями и приводит к догматизму, которого он стремился избежать.

Архикритиком в этой связи является Жан-Поль Сартр, который посвящает значительную часть своего предисловия к работе «Поиски метода» нападкам на этот «догматизм» современных и классических марксистов. Я хотел бы несколько более подробно рассмотреть его аргументацию.

1. Критика Сартром «идеалистического марксизма»

По мнению Сартра, «идеалистический марксизм» обладает неисправимым свойством априорно концептуализировать события. Конкретные события и реальные исторические люди «террористически» превращаются в заранее заготовленные слепки, так что «специфические черты» истории уничтожаются в этом процессе. Сартр утверждает, что «ленивые марксисты превращают все во все». Реальные люди становятся простыми символами марксистских мифов, и анализ сводится к «бюрократической практике объединения всего». Однако кто же эти «ленивые марксисты», которых имеет в виду Сартр?

Очевидно, одним из них является Энгельс, ибо Сартр привлекает внимание своих читателей к письму Энгельса Штаркенбургу (25 января 1894 г.), в котором

Энгельс развивает свою мысль о том, что во всех обществах господствует необходимость, «дополнением и формой проявления которой является *случайность»* [16]. Возьмите пример, говорит Энгельс, великого человека в истории. Тот факт, что такой-то человек появляется в такой-то промежуток времени, представляет собой чистейшую случайность. Уберите его, и на его место найдется другой, по крайней мере в конечном счете это произойдет. «Если бы не было Наполеона, то на его месте был бы другой». Иными словами, случайности играют свою роль в истории, но только в качестве частных проявлений необходимости. Чем дальше конкретная сфера от необходимости, то есть экономической необходимости, и чем ближе она к сфере идеологии и личности, то есть к сфере «случайности», тем более зигзагообразной будет кривая, соединяющая эти две сферы. «Если Вы начертите среднюю ось кривой, то найдете, что чем длиннее изучаемый период, чем шире изучаемая область, тем более приближается эта ось к оси экономического развития, тем более параллельно ей она идет» [17]. Иными словами, как бы далеко мир «гения» и идеологии ни казался отстоящим от мира необходимости, его независимость в конечном счете является иллюзорной и, несмотря на сложные и случайные очертания его форм, он движется в конечном счете по пути экономического прогресса.

Этот вывод крайне возмущает Сартра: он утверждает, что данный аргумент предусматривает ликвидацию специфики, «произвольное ограничение диалектического движения, заглушение мысли, отказ от понимания» [18]. Он заявляет о неспособности Энгельса принять или понять существование непредсказуемого — «немыслимых изменений начала» — и призывает к размышлению о «всеобщности ограниченной бесконечным размышлением о самом себе» [19]. Иными словами, марксизм боится *жизни,* жизни, которая может быть осознана только без априорных абстрактных схем, которые произвольно подчиняют одни элементы другим; жизни, которую люди сами создают в процессе своего праксиса; жизни, которая восстановит в «универсальности понятий» «непрев-

---

[16] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 39, с. 175.
[17] Там же, с. 176.
[18] Sartre J.-P. Search for a Method, p. 57.
[19] Ibid.

зойденную индивидуальность человеческого приключения»[20]. Короче говоря, марксизм может стать нужным человечеству, если мы «вновь завоюем человека внутри марксизма».

Какова ценность такой критики? В каком смысле можно говорить, что марксизм является *априорным*? Утверждение Сартра, что марксизм стремится навязать реальности заранее разработанные шаблоны, не соответствует действительности. Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» особо подчеркивают тот факт, что предпосылки, с которых начинался исторический материализм, представляют собою «действительные предпосылки», то есть людей, взятых «не в какой-то фантастической замкнутости и изолированности, а в своем действительном, наблюдаемом эмпирически, процессе развития, протекающем в определенных условиях»[21]. Кроме того, в их работах имеется множество разделов, где подчеркивается та же самая позиция. Это в неменьшей степени относится и к упомянутым выше письмам Энгельса, в которых он предупреждает (в письме к Эрнсту, например, 5 июня 1890 г.), что «материалистический метод превращается в свою противоположность, когда им пользуются не как руководящей нитью при историческом исследовании, а как готовым шаблоном, по которому кроят и перекраивают исторические факты»[22]. Действительное понимание истории может возникнуть только на основе конкретных исследований ее реальностей: как же может Сартр заявлять, что марксизм «ограничивается бесконечным размышлением» по поводу своих собственных универсалий?

По-видимому, Сартр пытается доказать следующее: исторический материализм — это *универсальная* теория, которая устанавливает целый ряд взаимоотношений между базисом и надстройкой, которые проявляются *независимо* от имеющихся обстоятельств. Иными словами, противоречие между производительными силами и производственными отношениями существует по необходимости во *всех* обществах и образует опять-таки без *всякого* исключения материальную основу, на

---

[20] Sartre J.-P. Search for a Method, p. 42.
[21] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 25.
[22] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 37, с. 351.

которой возникают различные надстройки. Иначе говоря, марксизм как наука «ликвидирует» возможность того, что явления могут оказаться иными, и, таким образом, для праксически настроенного Сартра, для которого человечество делает мир тем, чем он является, эта *универсальная* теория неизбежно оказывается преждевременной. Откуда мы можем *знать,* вопрошает он, что экономическая основа общества всегда определяет его надстройку? Мы, скорее, проанализируем каждую конкретную ситуацию, для того чтобы установить «в каждом случае, отражает ли действие или труд надстроечные мотивы групп или индивидов, формируемых определенными условиями, и можно ли их объяснить, только ссылаясь непосредственно на экономические противоречия и столкновения материальных интересов» [23]. Иначе говоря, по-видимому, Сартр хочет сказать, что временами исторический материализм уместен, а временами нет. Иногда базис *может* определять надстройку, а иногда — нет. В самом деле, может даже случиться так, что ни тот, ни другой фактор не являются главными, а главным оказывается психоанализ с его вниманием к условиям жизни индивидов, как серии уникальных событий, и он дает ключ к пониманию ситуации. По утверждению Сартра, для того чтобы удовлетворить интересы каждой группы, необходима «гибкая, терпеливая диалектика», и эта «диалектика» может быть материалистической, идеалистической либо психоаналитической.

Конечно, всякая теория, в том числе и марксизм, может выродиться в догму. Однако Сартр фактически утверждает, что марксизм, поскольку он является *универсальной* теорией истории, только по этой причине догматичен. Но ведь это абсурд. В своем «Предисловии» «К критике политической экономии» Маркс совершенно четко заявляет, что «общий вывод», к которому он пришел и который стал «ведущим принципом моих исследований», был «итогом сознательного изучения, проводившегося в течение многих лет». Это не был продукт какой-либо сухой метафизической интроспекции, выработанной в процессе абстракции на основе тех

---

[23] S a r t r e J.-P. Search for a Method, p. 42.

«частностей» живой истории, которые Сартр столь высоко оценивает. Тот факт, что марксизм был создан на основе «конкретного анализа конкретных условий», не делает его по этой причине ни в коей мере *универсальным.* Фактически справедливым будет совсем обратное. *Уверенность* Маркса относительно универсальности некоторых противоречий является продуктом поистине энциклопедических знаний исторических фактов, и априорная манера, в которой Маркс излагает свою теорию, означает не то, что она абстрактна или догматична, а, скорее всего, то, что она была тщательно и систематически разработана. В самом деле, поскольку Сартр явно не в состоянии отличить научную теорию от простых моментальных впечатлений относительно окружающего мира, которые может почерпнуть наблюдатель, есть смысл более подробно рассмотреть этот вопрос. Например, в своем знаменитом «Предисловии» «К критике политической экономии» Маркс смог изложить теорию исторического материализма в априорной манере, поскольку им уже была создана эта теория в целом. Таким образом, он может точно показать исключительно важное значение производственных отношений, в которые вступают люди, объяснить, как вместе с производительными силами производственные отношения образуют экономическую основу общества и почему реальный источник всех социальных революций находится в антагонизме между производственными отношениями и производительными силами. Иными словами, каждый теоретический вывод вытекает из другого вывода, *сделанного ранее,* с тем чтобы теория излагалась логически и в такой манере, которая показывает, как развивается процесс. Та легкость, с которой теория может быть воспринята, не должна подводить читателя к мысли о том (как это делает Сартр), что теория может быть фактически *выработана* в той же самой *априорной* манере, в которой ее в конечном счете излагают, и что каждая предпосылка логически предстает перед исследователем одна за другой! Конечно, в действительности правильным может быть и нечто совершенно противоположное. *Основа,* с которой начинается теория, может быть раскрыта там, где исследование завершается, так что, как отмечает Маркс в своем знаменитом исследовании этого метода, реальный факт

происхождения «в мышлении... поэтому выступает как процесс синтеза, как результат...»[24].

Этот парадокс имеет такое объяснение: практика приобретения знаний идет по пути, диаметрально противоположному последующему теоретическому изложению. В практическом исследовании человек начинает рассматривать хаос явно не связанных друг с другом фактов, и он вынужден начать только с весьма «туманного понятия о сложном целом». Постепенно историческая глубина и внутренне скрытая причинность начинают проявляться, так что «сложное целое» становится во все большей степени доступным *объяснению*. Становятся возможными простые основные определения (что является продуктом большой предварительно-эмпирической работы), а на базе этих первоначальных понятий можно анализировать другие аспекты системы, все более приближаясь к социальному целому, которое практически находится там, где началось исследование. Таким образом, хотя, как говорил Маркс, «кажется правильным начинать с реального и конкретного, с действительных предпосылок»[25], фактически *наука* не может начаться с конкретного мира в его всеобщности, ибо это тот объект, который необходимо объяснить во всем разнообразии и сложности. Наука должна продвигаться *от* абстрактного к конкретному. Она должна начинаться от простого и продвигаться к сложному, с тем чтобы действительно показать читателю, *как* этап за этапом, «предпосылка» за «предпосылкой» происходит историческое развитие общественной формации. «С этой стороны можно, стало быть, сказать, что более простая категория может выражать собой господствующие отношения менее развитого целого или подчиненные отношения более развитого целого, т. е. отношения, которые исторически уже существовали раньше, чем целое развилось в ту сторону, которая выражена в более конкретной категории. В этом смысле ход абстрактного мышления, восходящего от простейшего к сложному, соответствует действительному... историческому процессу»[26].

---

[24] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 37.
[25] Там же, с. 36.
[26] Там же, с. 39.

Сам по себе «Капитал», разумеется, представляет собою выдающийся пример такого рационального и исторического априоризма в действии, ибо мы видим, как Маркс начинает со стоимости товара — экономической ячейки буржуазного общества — и движется дальше, показывая, что, хотя товар и является фактически простым, ему очень трудно найти правильное объяснение, и действительно, как «первая предпосылка» понимания капитализма он не поддавался человеческому разуму в течение более двух тысяч лет. Тем не менее раз товар как клеточка был абстрагирован от его ответвлений и взаимосвязей и досконально объяснен, другие аспекты капитализма, к которым он относится исторически и логически — эксплуатация, разделение труда, экономические кризисы, международная торговля и т. д., — становятся на свое место и могут быть поняты. Иными словами, теория движется от абстрактного к конкретному, переставляя, таким образом, в своем научном объяснении естественный процесс открытия, который, *по-видимому,* развивается от конкретного к абстрактному. Таким путем можно объяснить этот конкретный мир, от мистических впечатлений которого первоначально должен обязательно отталкиваться исследователь.

Тот факт, что марксистская теория выражает себя универсально и в *априорной* манере, не означает и не может означать того, что она не связана с наиболее глубокими исследованиями реального мира. В самом деле, справедливым является обратный вариант: универсальность и *априорность* марксизма указывают не на его абстрагирование от реальности, а на его *конкретность.* Здесь прав Ленин, когда он говорит в своих «Философских тетрадях», что подлинные законы науки, абстрактные по *форме,* гораздо более конкретны по содержанию, чем любые из тех конкретных аспектов, которые они отражают. Как теория науки, исторический материализм абстрактен по форме только потому, что он конкретен по содержанию, и он именно *конкретен,* потому что, как отмечает Маркс, он «есть синтез многих определений, следовательно, единство многообразного» [27].

---

[27] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 37.

Таким образом, нападки Сартра на универсальный характер марксистской теории являются прежде всего результатом ее неправильного понимания. Правда, что марксизм можно (и это часто имело место) *неправильно применять* в догматической манере, однако совершенно неверно утверждать, что марксизм представляет собою догматическое учение только потому, что он *является* универсальной теорией, которую можно объяснить *априорно.* Это неверно потому, что, как известно, основоположники марксизма всегда выводили общее из частного. Однако критика Сартра неправильна также и потому, что она не в состоянии осознать весьма простой истины, что *каждая* теория основывается на своих собственных универсалиях и без предпосылок, которые носят универсальный характер, никакая рациональная оценка не представляется возможной. Если марксизм является догматическим только потому, что он сформулирован (или может быть сформулирован) систематически, то все другие теории формулируются таким же точно путем и мы снова оказываемся там, откуда начали.

Разумеется, верно, что экзистенциализм Сартра, как он описан в его работе «Поиски метода», действительно *выглядит* лишенным системы и универсальности, и это результат его крайней эклектичности и непоследовательности. Тот мир, который он представляет, — это мир, в котором в одних случаях кажется, что идеи могут иметь первостепенное значение, в других, — что доминируют материальные силы, а в третьих случаях, что окружение индивида может иметь превалирующее значение. Мир, управляемый взаимно противоречивыми каузальными силами, просто представляет собой хаос, бросающий вызов рациональному пониманию, ибо если Сартр имеет в виду то, что он говорит, то для каждого идеалистического объяснения какого-либо события существует противоположно материалистическое и психоаналитическое объяснение. Эволюция человека, трансформация общества, происхождение и роль классов, влияние личности... все это должно объясняться той самой «гибкой и терпеливой диалектикой», которая, когда доходит до дела, также включает свою противоположность! Вместо того чтобы приближаться к реальности, мы просто увидели бы мир, растворившийся

в калейдоскопическом хаосе, в котором «ничто не может быть ничем иным, чем оно есть», мир, не имеющий никакого *реального* значения. Вместо практики в какомлибо значимом смысле этого термина в нашем распоряжении будет лишь субъективистское бессилие, и, если в мире Сартра нет ничего, что предваряло бы что-нибудь или подчинялось бы чему-нибудь — «уровни акта не представляют собою тоскливой иерархии» [28], — тогда не существует *реальных* причин, и нет ничего удивительного в том, что «последствия наших действий всегда заканчиваются, ускользая от нас, так как каждое целеустремленное действие, как только оно реализуется, вступает в отношение со всем миром...» [29].

Если это так, то как мы можем узнать, что же лежит за пределами субъективистского мира намерения и воли, то есть истину? Разумеется, ответ будет следующий: *мы не можем* ее узнать. По мнению Сартра, мы обречены быть пленниками нашего собственного релятивизма, имея только возможность (подобно бедному королю Лиру) «примириться с таинством вещей» и просто стать жертвами случая. *Праксис*, который выдает себя в теории за революционную концепцию, борющуюся с реальностью, в действительности доказывает, что он есть не что иное, как обскурантистская пелена, которая не позволяет нам узнать что-либо за пределами нашей собственной беспомощности. Фактически праксис, по-видимому, не имеет ничего общего с реальностью вообще: лишенный своего идеологического великолепия, он оказывается чистейшей мистификацией.

«Таким образом, познавание есть момент *праксиса,* даже его самый основной момент, однако это познавание не является частью абсолютного Знания... оно остается пленником действия, которое оно проясняет и исчезает вместе с ним... Человек — это продукт своего продукта» [30].

Я уже показал, что вся наука строится на различии между кажимостью и реальностью, и из этого исходит весь диалектический и исторический материализм в целом. Разумеется, тем не менее именно это различие

---

[28] Sartre J.-P. Search for a Method, p. 98.
[29] Ibid., p. 46.
[30] Ibid., p. 92.

смазывается в утверждении Сартра о том, что познание остается «пленником действия, которое оно проясняет, и исчезает вместе с ним»: действительно, Сартр сам отвергает материалистическое различение намерения и события как «мелкобуржуазное», утверждая, что «общий смысл» действия и его индивидуальное значение «представляют собой в одинаковой степени объективные характеристики» [31]. Однако как это может быть? Как же может не быть разницы между тем, что различные люди представляют себе в качестве истины, и тем, что в действительности *является* истиной, в частности если *мнения* по поводу истины будут неизбежно отличаться одно от другого?

Истина заключается в том, что даже упрямый релятивизм Сартра рассыпается на практике, когда он предлагает (как рано или поздно делает каждый автор) свою оценку событий. Осуждаем ли мы, говорит он в качестве примера, мятежников в Кронштадте, которые подняли бунт против большевиков, или мы поддерживаем их? Ответ Сартра более чем ясен: хотя мы могли бы признать, что осуждение восставших в Кронштадте, *возможно*, было неизбежным, «в то же самое время эта практическая оценка (единственно реальная) останется оценкой порабощенной истории, поскольку она не включает в себя свободной интерпретации бунта с точки зрения самих восставших...» [32]. Этот ответ находится на грани абсурда, но не полностью. Если просто утверждать, что одна практическая оценка (осуждение) должна включать в себя свою прямую противоположность (поддержку), то это может только привести к полной мистификации и интеллектуальному параличу. Сартр отходит от края пропасти всеобщего нигилизма и протаскивает концепцию *практической* оценки, являющейся «единственно реальной», чтобы спасти хоть малую толику смысла среди хаоса возможностей и взаимовключающих антитез. Но мы можем задать вопрос, каков источник этой практической оценки, являющейся единственно реальной? Она может основываться только на абсолютной реальности за пределами сознания, и тем не менее

[31] Ibid., p. 29.
[32] Ibid., p. 99.

Сартр настаивает, что познание праксиса «не является частью абсолютного Знания». Если оценка бунта самими восставшими является ограниченной или неверной, то это означает, что существует различие между кажимостью и реальностью, то самое различие, которое якобы является «мелкобуржуазным». Элементарная истина состоит в том, что Сартр, чтобы его поняли, должен в значительной степени модифицировать на практике само понятие релятивистского праксиса, который он поддерживает в теории, принимая тот же «догматический» критерий реальности, за который он упрекает марксистов. То, что является правильным в данном конкретном примере с кронштадтскими мятежниками, также очевидно и в отношении его теории в целом: среди сумбура эклектизма, двусмысленности и «определений», она содержит свой *собственный* комплект универсальных принципов, свою собственную «абстрактную схему», фактически свой собственный «априоризм», хотя он нигде не выступает систематизированным и явным образом. Правда, в отличие от исторического материализма универсальная теория Сартра имеет только самое случайное отношение к реальным фактам, но тем не менее оно существует.

Хотя Сартр утверждает, что в отличие от марксистов он человек «непредубежденный», и перескакивает от материализма к идеализму и от идеализма к психоанализу в зависимости от того, как это ему выгодно, однако под этой эклектической кажимостью скрывается ряд первичных положений, схем, определений и принципов, которые вводятся фактически без проверки. Что же это за «робкие» основные принципы, на которых базируется сартровский вариант марксизма? Самым главным является *универсальность* индивида — реальный *абсолют* сартровского релятивистского мира. Хотя Сартр и говорит, что, подобно марксистам, он верит только в людей и в реальные отношения между людьми, он считает, что фактически *отношения* между людьми являются всего лишь «коллективными», которые реальны только на поверхности. Они представляют собою обычные абстракции, «паразитически» зависящие от реальных действий людей. Этот аргумент в определенной мере походит на марксистский, поскольку он постулирует базис и надстройку и в каком-то смысле

примат одного над другим, который повсюду является истинным. Единственная проблема состоит в том, что содержание этих двух теорий несколько различно. Если для Маркса индивид обретает свою социальную реальность на базе взаимоотношений, в которые он вступает (независимо от своей воли), то для Сартра второстепенной кажимостью является не индивид, а его социальные отношения. Что касается Маркса, то у него «дело идет о лицах лишь постольку, поскольку они являются олицетворением экономических категорий, носителями определенных классовых отношений и интересов»[33]. Однако для Сартра именно класс является абстрактным, обычной «материализованной» конструкцией, сковывающей ту глубокую человеческую реальность, или праксического индивида, того индивида, который, хочет этого Сартр или нет, представляет собой основу теории, столь же «универсальной», что и марксизм (по своей *форме*), но чьи «схемы, первичные положения и априоризм», которые игнорируют рациональное понимание, мешают историческим прогнозам и делают почти невозможной объективную оценку реальности. Мы отвергаем эту теорию не потому, что она является «схематичной» или «предвзятой»: мы выступаем против того, что она просто некритически отражает иллюзии социального слоя в рамках буржуазного общества, хорошо известного своим идеологическим безумием и атомистическими актами веры. Эта теория вряд ли может сравниться с историческим материализмом по своей способности объяснять реальный мир.

Поэтому я вновь возвращаюсь к тому моменту, который был уже отмечен в дискуссии по философии и диалектике природы, к вопросу о *субстанции* в каждой теории, ибо реальный вопрос заключается не в том, «объясняет ли все», имеет ли «схемы», является ли «метафизической» (то есть универсальной) какая-либо теория, поскольку мы уже видели, что все теории по своей природе являются абстрактными *и* конкретными, частностными *и* универсальными. Фактически вопрос заключается в следующем: соответствуют ли эти теории реальному миру? Является ли исторический материализм истинным или нет, не зависит от того, «открыт»

---

[33] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 10.

он или «замкнут» и «терпим» ли в своих диалектических формулировках. Решение этого вопроса зависит от того, отражает ли он реальность более точно, чем его соперники. Иррационалистические или анархические нападки на теорию, как таковую, не могут рассматриваться в качестве ответа на *этот* вопрос. В самом деле эти нападки не могут даже *начать* оказывать воздействие на истинное содержание марксизма, так как они просто противоречат своей собственной сути, если вообще могут быть сформулированы. Для подобного опровержения необходима универсальная теория.

Однако этот простой факт вряд ли удовлетворит наших праксических критиков исторического материализма: по их мнению, не только «первичность» базиса или надстройки делают теорию догматической. Здесь речь также идет о ее претензии на то, что она относится ко *всему* человеческому обществу, если мы в состоянии понять его. Поэтому я хотел бы рассмотреть следующий вопрос.

2. Насколько «историчен» исторический материализм?

По мнению Шмидта, Петровича и Лукача, мысль о том, что марксистскую теорию истории можно использовать универсально для всего человеческого общества, представляет собой вульгаризацию этой теории. Шмидт, например, утверждает, что, несмотря на намеки, наводящие на противоположные выводы, известный анализ, представленный в «Предисловии» «К критике политической экономии», не следует истолковывать как изложение *универсального* закона движения общества, а следует, скорее, рассматривать как диалектическую схему, которая относится к полностью развитому *буржуазному* обществу и затрагивает добуржуазное общество лишь постольку, поскольку оно предвосхищает отношения обмена [34]. Лукач также с этим согласен. Поскольку докапиталистические общества не обладают «независимостью», сплоченностью и «имманентностью» в своей

[34] Schmidt A. The Concept of Nature in Marx, p. 181.

экономической жизни, то есть качествами, которые мы ассоциируем с капитализмом, то практически невозможно использовать категории исторического материализма. Их применение уместно только при капитализме, и только «вульгарные марксисты» рассматривают их как «вечно справедливые»[35]. Тут Петрович задает вопрос читателям: предполагал ли Маркс, что формула, содержащаяся в «Предисловии», относилась ко «всей до сих пор известной и ко всей в настоящее время предсказуемой истории», или он считал, что его анализ является преходящим и «ограниченным во времени»?

«На первый взгляд вопрос может показаться неуместным. Не существует явного временно́го ограничения в каком-либо из вышеупомянутых текстов Маркса и его последователей, а в своем знаменитом отрывке Маркс прямо заявляет: «общий вывод, к которому я пришел...»[36] Однако, подобно своим коллегам, Петрович уверен в том, что есть нечто «большее» в позиции Маркса, чем может показаться на первый взгляд, ибо в настоящее время может возникнуть впечатление, что, так же как диалектика должна быть изгнана из мира природы, куда она была незаконным путем привнесена Энгельсом и Лениным, так и ее роль в обществе должна быть тщательно ограничена. Теория праксиса уделяет большое внимание диалектике, но когда дело доходит до ее применения на практике, то энтузиазм теоретиков праксиса исчезает и они требуют, чтобы этот непокорный фермент ограничивался рамками буржуазного общества и относился только к прошлому, да и то в максимально осторожной и сдержанной манере.

В самом деле, антипатия Лукача к «вульгарному марксизму» исторического материализма ведет к еще большим ограничениям, чем у Шмидта или Петровича, ибо Лукач утверждает, что в докапиталистическом обществе не существует социальной диалектики. Что же такое диалектика? Лукач сообщает нам, что она есть единство теории и практики, субъекта и объекта, а значит, она не только не может возникнуть в природе, но и не имеет места в тех обществах, которые не разработали абстрактного понятия субъективности и члены

---

[35] Lukacs G. History and Class Consciousness, p. 238.
[36] Petrovic G. Marx in the Mid-Twentieth Century, p. 94.

которых в связи с этим не рассматривают себя в качестве субъектов в абстрактном индивидуалистическом смысле. До тех пор пока товарное производство существует в обществе только в зачаточном состоянии, люди не рассматривают себя в качестве производящих, распределяющих и обменивающихся индивидуумов, и, следовательно, концепция субъективности, которая превалирует в буржуазном обществе, еще только должна возникнуть. Лукач пишет: «Специфические аспекты экономического процесса остаются разделенными совершенно абстрактным образом» [37], и только при капитализме, когда осуществляется «диалектическое взаимодействие» между экономическими элементами, возникают реальные свидетельства разделения между базисом и надстройкой и тем противоречием между производительными силами и производственными отношениями, на котором базируется это аналитическое разделение.

Таким образом, по мнению Лукача, исторический материализм не только возникает при капитализме: он *относится* только к капитализму, так что его *теоретический* генезис совпадает с практическим созданием тех социальных фактов, которые придают ему обоснованность. Шмидт заявляет, что диалектика «должна быть поглощена в реальном написании истории, если только она не хочет прийти в упадок и превратиться в пустую схему» [38], и это, по-видимому, означает, что она может создавать свои собственные теоретические категории только по мере того, как развиваются конкретные исторические условия, к которым эти категории применимы.

Для любого, кто знаком с «Философией истории» Гегеля, данная позиция, как это ясно видно, отражает слабости «старого учителя» и лишена его сильных сторон, ибо философия Гегеля в отличие от диалектики праксиса охватывает историю как *единое целое* в ее объективной полноте. Она не ограничивает себя каким-либо этапом. С другой стороны, гегелевская философия истории является также историей философии, и, следовательно, Гегель утверждает, что, до тех пор пока прочные экономические условия и развивающееся сельское хозяйство не дадут людям возможности раз-

---

[37] Lukacs G. History and Class Consciousness, p. 230.
[38] Schmidt A. The Concept of Nature in Marx, p. 171.

мыслять о жизни, у них не будет *философского* сознания, и поэтому они не имеют истории [39]. Поэтому философия должна возникнуть путем «беспорочного зачатия», ибо, до тех пор пока не будет *сознательного* исторического творчества, не будет существовать и исторического творчества вообще. И уже не в первый раз теория праксиса берет на вооружение субъективистские слабости Гегеля и отбрасывает его объективистские сильные стороны. *Теория* исторического материализма почему-то рассматривается как теория создания конкретных исторических условий, и поэтому она должна применяться только к ним.

Лукач цитирует Маркса: «Во всех формах общества, где доминирует земельная собственность, господствуют натуральные отношения. Там, где господствует капитал, превалирует социальный, исторически созданный элемент» [40], и на основании этого делает вывод, что, поскольку «господствуют натуральные отношения», постольку нельзя применять исторический материализм, который в конечном счете относится к обществу. По словам Шмидта, добуржуазное общество «подобно природе и имеет неисторический характер», и поэтому ему не хватает диалектического «самосознания», которое возникает при капитализме, где отношения уже больше не «определяются природой, а *устанавливаются* обществом» [41]. В самом деле, трудно представить себе более примитивное прочтение слов Маркса. В конце концов Маркс начинает вышепроцитированное предложение словами о том, что «во всех формах *общества,* где доминирует земельная собственность, господствуют натуральные отношения...» (курсив мой. — *Д. Х.*), так что когда он начинает сравнивать «натуральные отношения» с «социальным исторически созданным элементом», то становится совершенно очевидным, что он срав-

---

[39] «Периоды — считаем ли мы их столетиями или тысячелетиями,— которые были пройдены народами, прежде чем была написана история между ними, и которые могли быть наполнены революциями, передвижениями кочевников и удивительными переменами, по этой причине лишены *объективной* истории, так как они не представляют собой никакой субъективной истории и никаких хроник» (Гегель. Соч., т. VIII, М., 1931, с. 61.).

[40] Lukacs G. History and Class Consciousness, p. 233.

[41] Schmidt A. The Concept of Nature in Marx, p. 178.

нивает *кажимости,* а не реальность. «Натуральные отношения» людей при феодализме и в рабовладельческом обществе представляют собой *иллюзию,* но это иллюзия, основывающаяся на исторически неразвитых социальных фактах, которые поэтому скрывают от человека, что именно *он* является творцом этих социальных фактов. Требуется изощренность теоретика праксиса, чтобы поверить в то, что, так как эти отношения кажутся скорее натуральными, чем специфически социальными, они *действительно* существуют. Лукач и Шмидт, подобно их младогегельянским предшественникам, прочно цепляются за «иллюзию эпохи», и поэтому вполне естественно, что Шмидт возражает против того, что он считает ошибочно «универсалистской» формулировкой исторического материализма в «Немецкой идеологии», ибо именно против этих абсурдностей праксиса направлена полемика, которую вели Маркс и Энгельс. Именно в «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс высказали свои знаменитые замечания о том, что «людей можно отличать от животных по сознанию, по религии — вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают *производить* необходимые им средства к жизни...», так что, продолжают они, уточняя смысл этого вопроса, «общественная структура и государство постоянно возникают из жизненного процесса определенных индивидов — не таких, какими они могут казаться в собственном или чужом представлении, а таких, каковы они *в действительности,* т. е. как они действуют, материально производят и, следовательно, как они действенно проявляют себя в определенных материальных, не зависящих от их произвола границах, предпосылках и условиях» [42]. Иными словами, мы интересуемся тем, что люди думают о себе, лишь постольку, поскольку это помогает нам добраться до истины.

Справедливо, как я более подробно покажу в следующей главе, что основные идеи исторического материализма могли возникнуть первоначально только при капитализме, где коренное преобразование системы природы под влиянием технологии, ее «постоянное революционизирование при помощи средств производст-

---

[42] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 19, 24.

ва» постоянно восхищает нас творчеством и изобретательностью человечества и его способностью все в большей степени переделывать природу по своему образу и подобию. Однако утверждение, что, поскольку научные предположения возникают как следствие капитализма, *поэтому* они могут быть использованы только по отношению к капитализму, представляет собой грубую логическую ошибку non-sequitur. В самом деле, если бы это было так, исторический материализм был бы вообще не в состоянии объяснить природу капитализма. Капитализм понятен нам *только потому*, что мы можем соотнести его исторически с теми обществами, которые ему предшествовали, и с тем обществом, которое будет развиваться на его руинах. Тем более не является ответом на это возражение простое расширение тезиса Лукача, как это делает Шмидт, чтобы охватить добуржуазное общество, поскольку в нем предполагаются отношения обмена, ибо в этом случае встает вопрос: как же возникают эти самые отношения обмена? Как мы можем объяснить развитие цивилизации (то есть частной собственности, товарного производства и государства), если первобытный коммунизм сам по себе не может быть понят с точки зрения *диалектики?* В самом деле, не произойдет ли того, что мы *некритично* воспримем в качестве истины те иллюзии относительно самих себя, которые имелись у этих более ранних обществ, если только мы не будем иметь возможности исследовать их в свете универсальной теории социального прогресса?

Эта проблема явно возникает в критике Петровичем исторического материализма, когда он утверждает в несколько более широком аспекте, чем Шмидт или Лукач, что суть человека как производителя орудий труда относится только к периоду цивилизации. В конце концов, утверждает он, Маркс в своем изложении исторического материализма в «Предисловии» ссылается в своем анализе на *юридическую* и *политическую* надстройки, а он явно не мог думать, что они существовали, например, при первобытном коммунизме или будут существовать в бесклассовом обществе будущего. Государство и его законы ограничены теми историческими эпохами, в которых господствуют частная собственность, разделение труда и товарное производство, и если

эти известные формы надстройки, о которых упоминает Маркс, носят преходящий характер, то почему *весь* анализ базиса и надстройки не может также оказаться преходящим и исключить из своих положений самые ранние человеческие общества вместе с теми, которые должны возникнуть? Фактически, утверждает Петрович, эти ограничения сферы применения исторического материализма были приняты не только Марксом, но в некоторых случаях и Энгельсом. Далее Петрович утверждает, что в своей работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» Энгельс фактически соглашается с точкой зрения, что при первобытном коммунизме биологические факторы господствовали над материальными, так что только после перехода к классовому обществу исторический материализм, уделяющий особое внимание экономике как основе общества, занимает подобающее место. По-видимому, даже Энгельс испытывал определенную тоску по этой «гибкой диалектике» «школы праксиса».

Какой же отрывок Петрович имеет в виду? В «Предисловии» к первому изданию этой работы Энгельс пишет: «Согласно материалистическому пониманию, определяющим моментом в истории является в конечном счете производство и воспроизводство непосредственной жизни. Но само оно, опять-таки, бывает двоякого рода. С одной стороны — производство средств к жизни: предметов питания, одежды, жилища и необходимых для этого орудий; с другой — производство самого человека, продолжение рода. Общественные порядки, при которых живут люди определенной исторической эпохи и определенной страны, обуславливаются обоими видами производства» [43].

Исходя из этих слов Энгельса, Петрович утверждает, что существует дуализм социального и сексуального и что сексуальные отношения имеют социальное значение независимо от способа производства. Он говорит, что Энгельс допускает при первобытном коммунизме биологический детерминизм, так что, собственно говоря, исторический материализм может быть полностью применен только при наличии цивилизации.

---

[43] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 25—26.

Насколько пустой и вводящей в заблуждение является интерпретация Петровичем слов Энгельса, становится очевидным из того предложения, которое идет вскоре после отрывка, процитированного выше, где Энгельс отмечает (эти слова цитирует также и Петрович): «Чем меньше развит труд, чем более ограничено количество его продуктов, а следовательно, и богатство общества, тем сильнее проявляется зависимость общественного строя от *родовых* связей»[44] (курсив мой. — *Д. Х.*).

Иными словами, важность сексуальных связей в первобытном обществе является продуктом *не* биологии, а материального производства, и господство сексуальных отношений представляет собою *кажимость*, обусловленную ограниченным объемом производства и низким развитием человеческого труда. Разумеется, первобытные народы *воображают*, что это святые связи генов, связи крови, которые в конечном счете играют основную роль. Однако нет никакой причины для того, чтобы, подобно Петровичу, мы восприняли эти исторически неизбежные, но, безусловно, наивные иллюзии как истинное положение дел. Разумеется, Энгельс не делал этого: содержание его классической работы является глубоко материалистическим, и за пределами того отрывка, который удалось «отыскать» Петровичу, в его анализе вообще не имеется никаких двусмысленностей. Когда он, например, описывает переход от матриархата к патриархату, который возник в раннем периоде варварства, он совершенно четко заявляет, что эта резкая трансформация в семейной структуре возникла в результате накопления собственности, которое дало мужчинам более важный статус в семье. Это имело отношение не к сексуальному воспроизводству, *как таковому*, а только к роли женщины, рожающей детей, под воздействием изменившихся условий материального производства. До тех пор пока сохранялась крайне примитивная экономика охоты и сбора пищи, домашняя деятельность женщин имела очень важное значение и обеспечивала им достоинство и уважение, которые исчезли, когда сельское хозяйство и одомашнивание животных стали на повестку дня. Богатые мужчины,

[44] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 26.

накапливавшие собственность вне пределов домашнего хозяйства, уже больше не могли мириться с системой наследования, которая не давала им возможности оставлять собственность своим детям. Развитие производительных сил сделало отношения матриархата обременительными и устарелыми, превратило их в помеху дальнейшему развитию. Старая система должна была «быть сломлена, — и она была сломлена»[45], и это было сделано именно таким образом, который в исторически конкретных условиях исключительно точно подтверждает *общую* теорию исторического материализма Маркса, как она была им изложена в знаменитом «Предисловии». Как мы практически могли бы подойти к пониманию этого процесса, если бы материалистический анализ базиса и надстройки нельзя было бы использовать применительно к первобытному обществу? Тот факт, что еще не было специфически юридической или политической надстройки (хотя можно ясно наблюдать зачатки их развития), не изменяет решающего значения положения о том, что базис и универсальные противоречия между силами и отношениями материального производства — вот те понятия, с помощью которых только и можно объяснить появление законов и государства.

Точно так же как мы можем объяснять прошлое научным путем, только если мы считаем, что исторический материализм имеет всеобщее применение, так же обстоит дело, когда мы переходим к противоположному направлению развития человеческой истории, насколько оно нам известно. Мы можем получить некоторое представление о будущем обществе, которое уже развивается в недрах капитализма, только в том случае, если и здесь историческому материализму есть что сказать. Тем не менее так же как теоретики праксиса отвергают связь исторического материализма с прошлым, так же они отвергают и его применимость по отношению к будущему. Например, Петрович утверждает, что с превращением людей в «хозяев природы» решающее значение материального производства уже утратит свою силу. Согласно «гуманистическому представлению относи-

[45] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 99.

тельно неотчужденного свободного бытия праксиса»[46], люди наконец станут поистине свободными! Разумеется, верно, что, по мере того как социализм развивается и начинает превращаться в бесклассовый коммунизм, будут происходить важные изменения, так же как, разумеется, они *уже* происходят в тех странах, которые идут по социалистическому пути. Разделение труда начинает исчезать, и с его исчезновением уходят в прошлое эксплуататорские иллюзии относительно божественной автономии мира идей. И именно здесь столь оклеветанная теория отражения должна сыграть жизненно важную роль в освобождении человека от идеалистических иллюзий, которые развивались с момента зарождения самой цивилизации. Однако означает ли тот факт, что темная завеса будет снята с наших глаз, что базис и надстройка *сами по себе* исчезнут и что производительные силы перестанут вступать в противоречия с производственными отношениями? Такое, разумеется, может произойти в этом экстатическом «представлении» о «неотчужденном свободном бытии праксиса», в котором, по-видимому, все возможно. Однако, согласно мнению марксистов и ходу событий в реальном мире, развитие бесклассового общества представляет собой лишь *начало* настоящей истории человечества. Противоречие между производительными силами и прозводственными отношениями должно сохраниться, но теперь уже в неантагонистической форме, так что, как говорит Маркс, социалистические эволюции перестанут быть политическими революциями. И эта неизменная сила изменения, mors immortales, может осуществляться в рациональной, мирной и контролируемой форме.

В самом деле, утопичность позиции праксиса становится особенно очевидной в комментариях Альфреда Шмидта по этому поводу. Он отмечает, что при классовом обществе остается различие между экономическим базисом и идеологической надстройкой. «Бесклассовая организация общества также будет иметь материальное производство в качестве своей основы. Маркс четко придерживался этой концепции»[47]. Но что же произойдет с надстройкой? По словам Шмидта, она просто исчез-

[46] Petrovic G. Marx in the Mid-Twentieth Century, p. 114.
[47] Schmidt A. The Concept of Nature in Marx, p. 141.

нет. В одной из сносок он с сердитым пафосом утверждает, что ничего лучше не показывает «полный провал так называемых марксистов в коммунистических обществах» в понимании теории Маркса, как наивный разговор о «социалистической идеологии» или социалистической надстройке[48]. К сожалению, эти «так называемые марксисты» фактически занимаются тем, о чем говорил сам Маркс, а не тем, что предлагает некий фиктивный «праксический Маркс», и они осведомлены не только об элементарном различии между социализмом и коммунизмом, которое, по-видимому, неясно Шмидту, но и о фундаментально и непримиримо антиутопическом характере самого марксизма. Почти невозможно поверить, что человек, выдающий себя за марксистского ученого (разумеется, праксического марксиста), может фактически, как это делает Шмидт, называть социализм «осуществленной утопией», которая должна решить на основе своего практического опыта, исчезнет ли идеология и возродится ли религия. Если Шмидт всерьез полагает, что цель коммунизма состоит в том, чтобы осуществить утопию — мир бесконечного совершенства, то тогда он даже еще не *подошел* к пониманию того, что такое марксизм как научный социализм. Кроме того, разумеется, как говорил Глостер о Лире, есть смысл даже в безумии, логика в путанице, и есть смысл в абсурдных утверждениях Альфреда Шмидта, ибо его утопизм вполне логически вытекает из позиции праксиса. Если человек при помощи своего абстрактного и идеалистического праксиса является творцом Вселенной, то тогда он может делать все, что ему заблагорассудится. А почему бы и нет? Вплоть до настоящего времени его деятельность определялась материальными силами, но в «осуществленной утопии» кто знает? Фурье полагал, что, когда осуществится коммунизм, львы будут лежать рядом с ягнятами, а море превратится в лимонад, чтобы быть приятным человеку. Раз праксический человек забрался на трон Вселенной, законы природы можно поставить с ног на голову: теперь уже надстройка будет создавать базис по своему собственному образу, и наконец-то идеи будут доминировать. Поскольку вся реальность возникает из огненных небес творческого праксиса, кто тут

[48] Schmidt A. The Concept of Nature in Marx, p. 230 (сноска).

может что-либо сказать наверняка? Для теории праксиса вполне логично, отвергая «догматический» исторический материализм с его «вульгарными» базисом и надстройкой, заменить их разработанной ей самой захватывающей утопией, но какого дьявола весь этот туманный идеализм и детские мечты приписываются учению Карла Маркса?

Правда, в своих дискуссиях об историческом материализме и Шмидт и Петрович вынуждены признать, что Маркс *действительно* говорил в своем знаменитом «Предисловии», что анализ базиса и надстройки применяется повсеместно. В кои-то веки мы сталкиваемся с кажимостью, которая является правильным отражением действительности. Маркс имел в виду именно то, о чем он писал: «В общественном производстве своего существования люди неизбежно вступают в определенные отношения...» Не только в буржуазном обществе или в обществе, имеющем товарное производство, но и, насколько мы понимаем, во *всяком* обществе. Он совершенно ясно подчеркивает этот факт в первом томе «Капитала», где он использует возможность дать ответ одному из своих критиков, который особенно возражает против тезисов, содержащихся в «Предисловии». Его критик утверждает, что, если теория исторического материализма, может быть, и подходит для нашего времени, когда в капиталистическом обществе доминируют материальные интересы, она не годится для средних веков, когда правил католицизм, или в Древних Афинах и в Риме, где главенствовала политика. Эти возражения уже знакомы. Каков же ответ Маркса? Состоит ли он в том, что эти критические замечания являются своевременным напоминанием о том, что то, что исторически характерно для капитализма, не может быть «догматически» сделано универсальным? Состоит ли он в том, что диалектика исторического развития имеет место только тогда, когда товарное производство представляет собою субъект и объект в качестве легко определимых антиномий? Маркс рассматривает эти критические замечания и, отмечая между прочим, что и католицизм, и политика существовали и вне тех периодов, в которые они якобы «главенствовали», сухо добавляет: «Ясно, во всяком случае, что средние века не могли жить католицизмом, а античный мир — политикой. Наоборот, тот способ, ка-

ким в эти годы добывались средства к жизни, объясняет, почему в одном случае главную роль играла политика, в другом — католицизм. Кроме того, не надо обладать особенно глубокими познаниями, например по истории Римской республики, чтобы знать, что секрет ее истории заключается в истории земельной собственности»[49].

Мы вновь возвращаемся к нашему старому другу — единству противоположностей. Тот факт, что капитализм представляет собою весьма *специфическую* социальную систему и обладает многими характерными только для него чертами, не означает, что не существует *также* таких основных законов развития, которые относятся и к нему, и ко всем другим общественным формациям. Единство и различие предполагают друг друга. Нет противоречия между тем фактом, что во *всех* обществах существует противоречие между производительными силами и способом производства, которое в свою очередь приводит к конфликту между базисом и надстройкой, и тем фактом, что в каждой общественной формации этот *универсальный* закон движения должен действовать сам по себе исключительно специфическпм, конкретным и особым образом. В самом деле, отрицание этого «единства противоположностей» не только не избавляет теорию от «универсальности», как это было в случае с Сартром, но и ни в коей мере не гарантирует «конкретность» теории. Фактически, согласно теории праксиса, справедливой является как раз противоположная идея: на месте четкого и систематически разработанного единства общего и частного мы находим лишь абстрактное «творчество», которое настолько непредсказуемо в своих разнообразных отношениях с внешним миром, что его можно воспринимать религиозно, управлять им биологически, манипулировать психоаналитически и т. д., и мы можем сказать об этом таинственном релятивизме только то, что он никогда не изменяется. Мир относительного только тогда понятен, если он обладает *абсолютной* основой его собственной относительности. Но если теория праксиса оказывается таинственной жертвой этого диалектического закона противоположностей, то марксизм в состо-

---

[49] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 92.

янии вполне *сознательно* объяснить это. Исторический материализм как систематическое применение материалистической диалектики к обществу гармонически объединяет универсальность с конкретностью. Являясь универсальной теорией общества, он дает нам возможность конкретно оценивать каждую общественную формацию в свете ее собственной специфической реальности: он кажется «догматическим» и «механистическим» скептикам праксиса только потому, что как наиболее развитая социальная теория нашего времени он страстно стремится приблизиться к объективной истине.

Глава VII

Является ли марксизм детерминистским?

Что касается теоретиков праксиса, то для них детерминизм является ругательным словом: он представляет собой полную противоположность той свободе и творчеству, за которые, как они полагают, действительно выступал «настоящий Маркс». Вообще говоря, детерминизм выражает все, что является удушающим и «бюрократическим» в марксистской «ортодоксальности», — все то, что враждебно «гуманистическому ви́дению».

Возражения против детерминистского взгляда кажутся совершенно неопровержимыми: детерминизм утверждает, что Вселенная, включая, разумеется, человека, подчиняется законам движения, которые действуют с необходимостью и независимо от воли человека. Каким же образом, сердито вопрошает Коултер, можно практически реализовать свободу человека, если «механистическо-материалистический» анализ превращает его всего лишь в «простой предикат движения во внешних обстоятельствах», которые включают «предопределенные реакции», отрицая таким образом роль человека как «творца»? [1] Свобода и творчество не могут иметь места в детерминированном мире. Вот каким образом излагает Петрович свою праксистскую позицию: «Как бы точно мы ни формулировали и ни систематизировали эти законы, кажется закономерным задать вопрос о том, до какой степени идею о неизбежных, не имеющих исключения общих законах любого бытия можно примирить с идеей Ма́ркса о человеке как свободном творческом существе праксиса. Если все существующее под-

[1] Coulter J. Marxism and the Engels Paradox, p. 131.

чиняется диалектическим «законам», как можно исключить человека? А если человек не исключается, то как можем мы говорить о его свободе и творчестве?»[2] Если деятельность людей управляется законами, действующими независимо от их воли, то в этом случае, как утверждает Сартр, такие люди «полностью детерминируются предшествующими обстоятельствами», являются простой «суммой условных рефлексов» и пассивным продуктом внешних сил[3]. Если нам предстоит «вновь завоевать людей в рамках марксизма», то должны быть отброшены не только диалектика природы, теория отражения и анализ соотношения между базисом и надстройкой. Марксизм должен быть освобожден от этих неумолимых законов движения, ибо само собой разумеется, что «диалектика не есть детерминизм»[4].

На первый взгляд кажется, что ответ заведомо ясен: человек не может быть революционером и активным деятелем, если в то же самое время он скован детерминизмом. Однако здесь возникает проблема, а именно замечания и формулировки самого Карла Маркса! Как мрачно отмечает Сартр, имеются случаи, когда сам Маркс кажется одним из самых энергичных сторонников детерминизма. Он напоминает своим читателям о реакции Маркса на изложение его теории одним из рецензентов в санкт-петербургском журнале «Европейский вестник» в мае 1872 г. На Маркса явно произвела впечатление защита его работы в статье этого критика. Эта защита, несомненно, является детерминистской по своей формулировке. Русский автор берет цитаты из «Предисловия» «К критике политической экономии» и подчеркивает тот факт, что в основе теории Маркса лежит открытие тех законов движения, которые управляют общественными формациями и переходом от одной из них к другой. Автор говорит, что Маркс «рассматривает общественное движение как естественноисторический процесс, которым управляют законы, не только не находящиеся в зависимости от воли, сознания и намерения человека, но и сами еще определяющие его волю, сознание и намерения»[5]. Де-

---

[2] Petrovic G. Marx in the Mid-Twentieth Centure, p. 64.
[3] Sartre J.-P. Search for a Method, p. 86.
[4] Ibid., p. 73.
[5] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 20.

терминистская сущность теории Маркса постоянно повторяется почти в каждом предложении того отрывка из критической статьи, который сам Маркс цитирует в своем «Послесловии» ко второму немецкому изданию «Капитала». Маркс недвусмысленно характеризуется как детерминист. Как же он реагирует на это? «Автор, описав так удачно то, что он называет моим действительным методом, и отнесшись так благосклонно к моим личным приемам применения этого метода, тем самым описал не что иное, как диалектический метод» [6]. «Диалектический метод», который по своей сущности может быть только детерминистским!

Разумеется, Сартр изумлен. Разве Маркс не мог видеть резко антипраксического подтекста в этом отзыве, который он цитировал с таким пылким одобрением? Разве он не знает, что этот детерминистский манифест решительно противоречит его собственному требованию «сознательного участия рабочих в историческом процессе, который ниспровергает общество», и теоретическому положению, которое он набрасывает в знаменитых «Тезисах о Фейербахе», и в частности в третьем тезисе?

Следует отметить, что третий тезис Маркса о Фейербахе играет особую роль в мифологии праксиса относительно Маркса. Они рассматривают его как идеологическую козырную карту, которая разрушает все «ошибочные механистические концепции» и решительно доказывает, что сам Маркс дал концепции праксиса самую авторитетную санкцию. «Если вы все еще полагаете, что Маркс является детерминистом, — восклицают хором сторонники школы праксиса, — то, ради бога, прочитайте его третий тезис о Фейербахе!» Авинери, например, полагает, что достаточно процитировать этот тезис, для того чтобы освободиться раз и навсегда от «консерватизма и квиетизма», свойственных «искажениям» Энгельса и материалистическим взглядам 18-го века о том, что человек детерминирован объективными условиями [7].

---

[6] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 21.

[7] Avineri S. The Social and Political Thought of Karl Marx, p. 67.

Что же именно говорится в третьем тезисе? Я процитирую его полностью: «Материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и измененного воспитания, — это учение забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан. Оно неизбежно поэтому приходит к тому, что делит общество на две части, одна из которых возвышается над обществом (например, у Роберта Оуэна).

Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только *как революционная практика*»[8].

Итак, что означает этот тезис? На первый взгляд кажется, что из него вытекает, что Маркс выступает против «материалистической доктрины, согласно которой люди являются продуктами обстоятельств», поскольку эта доктрина упускает из виду, что именно люди изменяют обстоятельства. Получается, Маркс говорит, что не обстоятельства делают человека, а человек делает обстоятельства. Естественно, что Сартр читает этот отрывок следующим образом: «...Чтобы оказывать воздействие на воспитателя, необходимо воздействовать на факторы, которые обуславливают его деятельность. Таким образом, качества внешней детерминации и качества синтетического, прогрессивного единства, каким является человеческий праксис, оказываются неразрывно связанными в марксистском учении»[9]. Однако действительно ли Маркс говорит здесь, что, поскольку люди изменяют обстоятельства, они не являются продуктом окружающего их мира и, следовательно, детерминированы только самими собой? Истинное значение высказывания, так же как истинное значение явления, не всегда совпадает с их внешними признаками, и реальное значение третьего тезиса представляет собой хорошую иллюстрацию этой научной аксиомы. *Кажется*, что он отвергает материализм и детерминизм; фактически же ничего подобного не происходит. Те, кто усматривает в этом тезисе нападки на материализм,

---

[8] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 2.
[9] Sartre J.-P. Search for a Method, p. 87 (сноска).

произвольно навязывают Марксу проблему, к которой он не имеет отношения. Никогда после 1844 года Маркс не *оспаривает* материализм: он воспринимает как само собой разумеющееся, что люди действительно *являются* продуктом обстоятельств. В противном случае повторяющиеся подтверждения материализма в его работах «Святое семейство» и «Немецкая идеология», которые были написаны в то же самое время, что и «Тезисы», вообще не имели бы никакого смысла. Однако почему же Маркс говорит, что материалистическая доктрина «забывает о том, что обстоятельства изменяются именно людьми»? Он говорит это *не* потому, что он критически относится к материализму, *как таковому*, а потому, что он критически относится к конкретному *варианту* материализма, а именно ко всему предшествующему материализму, включая и материализм Фейербаха (тезис № 1), «старому материализму» (тезис № 10) или тому, что он повсюду называет «созерцательным материализмом» (тезис № 9). Поэтому не случайно, что Маркс в своем третьем тезисе ссылается на этот «созерцательный материализм» как на «материалистическое учение», так как, хотя теперь этого уже больше нет, созерцательный или механический материализм *был* в 1845 г. *единственным* материализмом, который до сих пор существовал. Здесь Маркс стремится не к тому, чтобы покончить с материализмом, как это иногда утверждают комментаторы праксиса, а к тому, чтобы *улучшить* его. Материалистическое учение, которое забывает о том, что именно люди изменяют обстоятельства, должно быть заменено материалистическим учением, способным объяснить человеческую деятельность как *«революционную практику»*. В тезисе № 10 этот момент предельно ясен: «Точка зрения старого материализма есть *«гражданское»* общество; точка зрения нового материализма есть *человеческое* общество, или обобществившееся человечество» [10]. Только *старый* материализм пассивен и некритичен, в то время как *новый* материализм представляет точку зрения человеческого общества, так как он направлен на действие. Человек является продуктом обстоятельств, и Маркс не отрицает этого. Он лишь говорит, что этого *недостаточно*: люди могут, понимая обстоятельства, ко-

---

[10] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 4.

торые управляют их жизнью, практически изменить эти обстоятельства, так что пассивное созерцание сменяется сознательным действием. Именно это и есть *новый* материализм — активный диалектический материализм, который четко описывается в «Святом семействе», в котором Маркс и Энгельс, *защищая* материализм, отмечают, что «если характер человека создается обстоятельствами, то надо, стало быть, сделать обстоятельства человечными» [11]. В самом деле, третий тезис продолжает рассматривать реальную жизнь, то есть обстоятельства, в качестве *воспитателя* человека, в качестве силы, которая определяет его судьбу, и это не оспаривается. Сомнению подвергается тот факт, который старый материализм опускает или «забывает» добавить, а именно что этот воспитатель ни в коей мере не находится вне контроля человека и поэтому все в большей степени тоже может подвергаться воспитанию». Новый материализм не *исключает* старого материализма, а базируется на нем.

Поэтому третий тезис ни в коей мере не отвергает *детерминизм:* он отвергает только *односторонний* детерминизм, который ведет всего лишь к пассивности и беспомощному «созерцанию». В самом деле, Маркс идет даже дальше, ибо тезис подчеркивает, что доктрина старого материализма «неизбежно... приходит к тому, что делит общество на две части, одна из которых возвышается над обществом (например, у Роберта Оуэна)» [12]. Подтекст этого положения исключительно интересен. Если старый материализм порождает дуализм между индивидом и обществом, его идеями и внешним миром, то в таком случае он фактически подрывает самого себя и превращается в идеализм. Так как люди «полностью управляются» обстоятельствами, когда они *действительно* действуют, они должны искать Рациональную Истину в каком-то мире, который лежит за пределами обстоятельств, ибо в качестве пассивных существ, которые всего лишь созерцают свой опыт, они не в состоянии заполучить свои мотивирующие принципы каким бы то ни было другим способом. Иными словами, «созерца-

---

[11] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 145—146.
[12] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 2.

тельный материализм» вообще не является *последовательным* материализмом, так как если он «неизбежно подходит к разделению общества на две части», то он должен отбросить свое материалистическое объяснение мира. Как отмечает Маркс, ярким примером является Роберт Оуэн.

Согласно Оуэну, «характер человека без единого исключения всегда формируется для него»[13]. Это взгляд, который *кажется* воинствующе детерминистским: «Поэтому человек никогда не формировал своего собственного характера, и это никогда не будет возможным». Однако является ли эта позиция в действительности последовательно детерминистской? Разумеется, нет: во-первых, потому, что этот детерминизм не может объяснить происхождение тех взглядов, которые противостоят ему, и, во-вторых, потому, что этот детерминизм не может оценить те силы, которые обеспечат осуществление его собственной перспективы. Прежде всего не *обстоятельства* заслонили от людей истину — это просто «ошибочные принципы», а, кроме того, именно изменение обстоятельств улучшит общество: это просто «принятие принципов истины»[14].

«С этого дня должно произойти изменение; должна начаться новая эра. Человеческий интеллект на всей земле, который до сих пор был охвачен чудовищным невежеством и предрассудками, должен быть избавлен от состояния тьмы...»[15] Иными словами, только тогда люди будут действительно управляться обстоятельствами, находящимися за пределами их контроля, когда миром будут править «просвещенные идеи». Только крайний идеализм может вывести механистический материализм из того тупика, в котором он находится, когда он начинает (а ему необходимо это делать) пытаться объяснять деятельность в мире.

Плеханов в своей работе «Развитие монистического взгляда на историю», давая краткий анализ французского материализма, поддерживает эту точку зрения, когда он показывает, как утверждение о том, что окру-

---

[13] The Life and Ideas of Robert Owen, ed. A. L. Morton (Lawrence and Wishart, 1962), p. 74.
[14] Ibid., p. 76.
[15] Ibid., p. 167.

жение — это все, легко сползает к своей односторонней противоположности, а именно к точке зрения, что «мир управляется мнениями», то есть что окружение вообще не играет никакой роли. Упорно механистический характер «старого материализма» делит общество на «две части», так что детерминизм подрывается дуализмом, а материалистическая точка зрения терпит крах.

Таким образом, третий тезис о Фейербахе не отвергает материалистический детерминизм, как это утверждает Сартр, а, напротив, защищает его единственным способом, которым только и можно защитить материализм, а именно как материализм, который понимается как материализм действия. Материализм, не являющийся активным, перестанет быть материализмом, а его детерминистская основа превратится в дуализм «двух частей».

Разумеется, здесь есть и еще бо́льший парадокс. Необоснованным является не только антидетерминистское прочтение третьего тезиса Сартром. Оно оказывается объектом точно такой же критики, а именно оно ведет в конечном счете к дуализму человека *и* природы, индивида *и* общества, окружающей среды *и* мнений, то есть объектом критики, которой Маркс подвергал *механистический* материализм Фейербаха и Оуэна. Когда Сартр заявляет, что «качества внешней детерминации и качества того синтетического прогрессивного единства, которые представляет собой человеческий праксис, оказываются неразрывно связанными в «марксистском учении», он говорит всего лишь о *дуализме* между окружающей средой и человеческой практикой, а не о подлинно историческом *единстве,* которое возможно только в том случае, когда механистическое взаимодействие «двух частей» уступает место последовательно детерминированному целому, которое Сартр, разумеется, отвергает.

Третий тезис имеет важное значение: он очень важен потому, что, несмотря на кажущуюся двусмысленность своей формулировки, которой пытаются воспользоваться теоретики праксиса, он защищает материализм, поддерживает детерминизм и отвергает сами дуалистические способы мышления, с которыми праксис вынужден соглашаться.

Таким образом, нет сомнения, что Маркс является

детерминистом, хотя, как я уже показывал, последовательным детерминистом практики, а не детерминистом «созерцательного», дуалистического толка. Он постоянно ссылается на тот факт, что человеческая жизнь и человеческая история не могут быть научно поняты, если мы не осознаем тот факт, что люди «независимо от своей воли» вступают в производственные отношения в общественных формациях, определяемых естественными законами движения. Однако как мы должны понимать эту позицию Маркса? Разумеется, утверждает «школа праксиса», Маркс является детерминистом только тогда, когда он ссылается на тот факт, что при такой отчуждающей и фетишистской системе, как капитализм, люди теряют контроль над обстоятельствами и дело представляется таким образом, будто бы они управляются теми законами, которые действуют независимо от их воли. Мог ли Маркс действительно считать, что такой же будет ситуация и в *рациональном* обществе, где люди будут хозяевами своей жизни и будут иметь возможность сознательно контролировать мир вещей?

Позвольте мне несколько более подробно рассмотреть этот вопрос.

1. Детерминизм и законы: иллюзия капитализма?

В своем пространном очерке об «Овеществлении и сознании пролетариата» в книге «История и классовое сознание» Лукач рисует красочную картину того, какими беспомощными становятся люди при капитализме. Это факт, который никто не может опровергнуть. «Коммунистический манифест» блестяще описывает современное буржуазное общество как общество, которое «создало столь могущественные средства производства и обмена» и тем не менее оказалось под властью созданных им самим орудий. Оно напоминает «волшебника, который не в состоянии более справиться с подземными силами, вызванными его заклинаниями» [16]. Ни при каких других обстоятельствах это катастрофи-

---

[16] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 429.

ческое бессилие не проявляется с большей очевидностью, чем в то время, когда буржуазное общество попадает в экономический кризис и оказывается трагически парализованным своим собственным изобилием.

Однако какие же теоретические выводы делает Лукач из этих экономических фактов? Он пишет, что человек в капиталистическом обществе «сталкивается с реальностью «сделанной» им самим (как классом), которая кажется ему естественным явлением, чуждым ему самому; он полностью находится во власти этих «законов»...» [17], и из этого замечания вытекает два момента: во-первых, эти законы фактически не существуют, а просто являются *иллюзией*, рожденной фетишизмом товаров и опредмечиванием, которое происходит в умах людей; во-вторых, существование этих «законов» подтверждает беспомощность человека при капитализме и глубину его отчуждения.

Для того чтобы пролить свет на этот вопрос, позвольте мне сказать вначале несколько слов относительно исторического значения «законов природы». Хотя абсолютно справедливо, что концепция «природы» играла важную роль в средневековой и древней философии до развития капитализма, но никто еще не говорил тогда о «законах природы». Именно возникновение рынка и мощных политических переворотов, которые его сопровождали, поставило под сомнение способность королей или князей (а в данном случае и самого господа бога) контролировать социальные события в соответствии с *Волей:* оказалось, что открытые недавно законы, действующие в природе, действуют также и в социальной сфере. Крайне важно отметить, что эта концепция законов природы явилась мощным ударом по произвольно действовавшим монархам и деспотическим священнослужителям, ибо она указывала на существование социального и естественного порядка за пределами воли «власти», которую *все* должны были уважать. Возникавшая наука политической экономии имела наиболее радикальное значение, как это видно из работ жившего в XVIII веке француза Дюпона, который прямо говорил властям, что «в этой науке вы обнаружите нерасторжимую цепь, с помощью которой Он связал вашу власть и

---

[17] Likacs G. History and Class Consciousness, p. 135.

ваше богатство с *соблюдением* законов социального порядка...»[18], и деистский бог, выражая свою волю через управляемую законами Вселенную, не позволяет *никому*, даже самому суверену, действовать так, как ему заблагорассудится.

Таким образом, убеждение в том, что общество управляется законами природы — природы в том смысле, что эти законы, будучи естественными или социальными, действовали независимо от воли людей, — исторически являлось не продуктом *беспомощности*, а, наоборот, растущей силы. Утверждение законов природы сыграло важную роль в идеологическом арсенале поднимающейся буржуазии в борьбе против ее феодальных и абсолютистских противников, как это ясно видно из трудов Руссо или даже Томаса Пейна. Вера в *необходимость*, понимание того, что реакция была бессильной перед лицом этих объективных общественных законов, выражавших себя в буржуазную эпоху в качестве *неотъемлемых* прав человека, усилила нарастающий прилив революции, а не ослабила ее, как можно было бы предположить, прочитав Лукача. В самом деле, задолго до XVIII столетия такие титаны мысли, как Гоббс и Бэкон, видели растущую власть человека над природой в понимании им ее необходимых законов. Свобода и необходимость были неразрывно связаны между собой. Гоббс, который провозгласил, что свобода вытекает из необходимости — «всякий акт человеческой воли и всякое желание и склонность проистекают из какой-нибудь причины»[19], — утверждал в своей работе «Левиафан», что, поскольку деятельность человека управляется законами природы, государство является *продуктом* цивилизации и поэтому может быть радикально перестроено в свете тех законов, на которых оно основывается. Это не означает, как мы сейчас увидим, что эти ранние представления о законах природы не имели своих ограничений. Однако важно помнить, как и почему нарождавшаяся буржуазия, которую никто не может

---

[18] Цит. по: Norbert E. The Break with Functionalism and the Origins of Sociology (фотокопия в библиотеке Лестерского университета).

[19] Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского (Избр. произв., т. 2, с. 233).

обвинить в пассивности или беспомощности, использовала законы разума и природы в своей борьбе со старым порядком. Понимание законов природы было составной частью революционных изменений. Этот момент исключительно важен не только потому, что он ставит под серьезное сомнение утверждение Лукача о том, что существование законов природы демонстрирует бессилие человека, но также и в связи с тем, что именно на этой концепции основывается марксизм.

Маркс был первым, кто выразил свою признательность буржуазной научной политической экономии за открытие естественных законов общества[20]. Маркс отмечал, что ошибочным в этой концепции естественных законов было не то, что она настаивала на неспособности человека контролировать свое собственное существование, и не то, что эти законы были просто отчужденными иллюзиями. Ошибочным было то, что естественные законы, которые открыли буржуазные экономисты, были сформулированы таким образом, что они метафизически сопоставляли природу и историю. Они понимали капитализм не как исторически определенный способ производства, а, скорее, как вневременную систему, которая отражает чисто статическую природу человека и законы движения которой неспособны, следовательно, изменяться. Обвинять нужно было не саму концепцию законов, а, скорее, антиисторическую интерпретацию этих законов, которая делала невозможным понимание их происхождения и развития. В письме своему другу Анненкову 28.12.1846 г., критикуя Прудона, Маркс разъяснил этот вопрос. Он писал, что Прудон «впадает в ошибку буржуазных экономистов, которые видят в этих экономических категориях вечные, а не исторические законы — законы, действительные лишь для определенной стадии исторического развития, для определенной стадии развития производительных сил»[21]. А в письме к Кугельману (11 июля 1868 г.) он подчеркивает, что критически относится к Рикардо не потому, что тот открыл закон стоимости, а потому, что он неадекват-

---

[20] См., например: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 26, ч. II, с. 178—179.
[21] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 27, с. 406—407.

но доказывал его. Отмечая также, что необходимость распределения общественного труда в определенных пропорциях не может быть устранена вместе с определенной формой общественного производства, Маркс добавляет: «Законы природы вообще не могут быть уничтожены. Измениться, в зависимости от исторически различных состояний общества, может лишь *форма*, в которой эти законы прокладывают себе путь»[22]. Это понятие естественного закона — естественного именно потому, что он является *историческим,*—лежит в основе исследований, проведенных Марксом в его «Капитале», задачей которого в конечном счете, как он сам говорит, является стремление раскрыть основной экономический закон движения в современном обществе. Вряд ли должно вызывать удивление, что Маркс должен был отослать своего читателя с определенной долей энтузиазма к своему русскому рецензенту во втором «Предисловии» к немецкому изданию «Капитала», ибо этот рецензент лишь перефразировал то, что сам Маркс уже сказал в первом «Предисловии». Вряд ли он мог быть менее двусмысленным. Предупреждая немцев, что из-за того, что Англия используется в его учении как образец, им не следует считать себя исключенными из этого же самого исторического процесса, он провозглашал в первом «Предисловии», что «дело здесь, само по себе, не в более или менее высокой ступени развития тех общественных антагонизмов, которые вытекают из естественных законов капиталистического производства. Дело в самих этих законах, в этих тенденциях, действующих и осуществляющихся с железной необходимостью»[23]. В этих законах нет совершенно ничего иллюзорного: они также реальны и также конкретны, как сила тяготения.

Научные открытия буржуазных экономистов не отвергались с порога: они углублялись и развивались как в историческом, так и в материалистическом плане, ибо сама концепция естественного закона являлась в конце концов революционным продуктом прогрессивной буржуазии.

---

[22] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 32, с. 461.
[23] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 6

Нет ничего удивительного в том, что, по мере того как буржуазия теряла свою прогрессивность, а ее мыслители становились циничными, пессимистичными и иррациональными, эта концепция естественного закона превращалась в субъективистский скептицизм. Это видно в «дрянном позитивизме» Огюста Конта (по выражению Маркса)[24], где в противоположность тому, что, по-видимому, воображают себе некоторые теоретики праксиса, законы развития рассматривались не как законы объективной реальности, а просто как конструкции мышления, продукт некоего интеллектуального «гения», ставящие ученого в положение полубога, который привнес порядок в хаос Вселенной при помощи «законов» его системы[25]. Скептическое ограничение «внешними признаками», которое выражали эти так называемые позитивные законы, точно соответствовало тому, что Маркс правильно называл *вульгарной* теорией, которая бессмысленно преклоняется только перед *поверхностью* вещей. Маркс всегда безоговорочно презирал авторов, подобных Джону Стюарту Миллю, которые продолжали реакционную деятельность, направленную на *разрушение* рационального наследия Просвещения, а не на его развитие, ибо, как только капитализм достигает монополистической и империалистической стадии, стадии своего умирания, беспомощность и отчуждение, о котором пишет Лукач, становятся настолько повсеместными, что именно в *этот* период концепция закона в буржуазном мышлении — закона причинности, объективного разума и научного детерминизма — отступает под натиском растущей волны агностического отчаяния и иррационалистического замешательства. Поскольку на передний план в буржуазном мышлении выходит пассивность «созерцания» с ее таинственными нелепостями, то одной из первых концепций, от которых отказываются, становится понятие закона природы, действующего независимо от воли человека, ибо, как я покажу далее, в концепции закона и детерминизма нет абсолютно ничего пассивного.

---

[24] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 31, с. 197.

[25] Относительно праксической версии позитивизма см.: Goldman L. Reflection on History and Class Consciousness, p. 167.

Поэтому, когда утверждают, что Маркс и Энгельс рассматривали естественные законы капитализма как «иллюзии», то в этом случае истину ставят с ног на голову. То, что теоретики праксиса, подобные Лукачу, считают кажимостью капитализма, на самом деле является реальностью, ибо законы природы при капитализме абсолютно реальны, и анархия и беззаконие капитализма, которые они воспринимают как его подлинное лицо, представляют собою «реальную иллюзию». *Создается впечатление*, что капитализм управляется всего лишь своим собственным хаосом, но среди всей этой анархии все еще слышен глас природы. Как отмечал Энгельс, дело в том, что «товарное производство, как и всякая другая форма производства, имеет свои особые, внутренне присущие ему и неотделимые от него законы; и эти законы прокладывают себе путь вопреки анархии, в самой этой анархии, через нее» [26]. Вот почему *общество* кажется беспомощным: не потому, что законы, которые им управляют, представляют собой иллюзию, а потому, что они настолько сложны и противоречивы, что для тех, кто отрекся от науки ради «наемного профессионального бокса», эти законы уже больше непонятны. На передний план выходят скептицизм, эмпиризм, феноменализм, позитивизм, прагматизм, иными словами, бесконечные разновидности субъективного идеализма, причем каждый в своей собственной обскурантистской манере утверждает, что реальности больше не существует и что единственные законы, которые мы можем открыть, — это лишь конструкции нашего собственного воображения.

Однако если, как я уже отмечал, история капитализма приводит к понятию объективного закона природы как основному интеллектуальному достижению, то более глубокое проникновение в теологические предрассудки прошлого все еще оставляет нас перед парадоксом, в котором необходимо разобраться: почему научная концепция *необходимости* должна создать интеллектуальные предпосылки для сознательной активности нарождающейся буржуазии? Почему должна детерминистская точка зрения *облегчить* достижение свободы, когда по идее она должна подавлять ее?

---

[26] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 215.

Для того чтобы решить этот вопрос, мне хотелось бы сказать несколько слов о свободе и необходимости.

2. Диалектическое соотношение между свободой и необходимостью

Цитируя один из известных разделов «Коммунистического манифеста», в котором рассматривается поразительная активность буржуазии, Авинери пишет: «В рамках капиталистического мира бок о бок действуют две идеи: одна утверждает, что мир человека ничего не значит, а имеет значение только его *праксис*, а другая доказывает, что человек не в состоянии действовать в соответствии со своим знанием»[27]. Это замечание более существенно, чем Авинери представляет себе, ибо оно предполагает, что «революционная» концепция праксиса—деятельность в абстракции, практика в самой себе и для себя — диалектически связана со своей противоположностью: трагическим бессилием человека действовать в соответствии со своим знанием. Праксис и беспомощность — это две стороны одной и той же медали, ибо каждая из них по причине своей односторонности катастрофически не способна осуществлять осмысленные контакты с конкретным миром реальности. *И то и другое* — это продукты капиталистической системы, у которой не осталось ничего позитивного, чтобы предложить эксплуатируемому человечеству.

Парадоксальное единство праксиса и пассивности вытекает из противоречивой природы самого капитализма, ибо именно растущая *власть* капитализма над природой увеличивает его бессилие. Это система, которая душит свое собственное творчество, создавая ту невозможную ситуацию, при которой, как говорится в «Манифесте», «общество обладает слишком большой цивилизацией, имеет слишком много жизненных средств, располагает слишком большой промышленностью и торговлей»[28]. Капиталист, подобно древнему царю Мидасу, создает нищету через богатство и нехватку

---

[27] Avineri S. The Social and Politic Thought of Karl Marx, p. 163.

[28] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 430.

через изобилие. Нет ничего удивительного в том, что его понимание практики становится туманным и слабым, так как последствия этой практики оказываются все в большей мере абсурдными. Кажется, что идея праксиса обещает ему весь мир — величественный, хотя и несколько мистический потенциал свободы, который должен трагически сосуществовать с мрачной реальностью порабощения и беспомощности.

Более ранние концепции практики и свободы, которые мыслители, подобные Гоббсу и Бэкону, соотносили с *необходимостью*, теперь уже, по-видимому, преданы этим объективным миром. Даже Рикардо и Адам Смит отмечали со значительной долей пессимизма, что растущая механизация искалечила человеческую личность, а разделение труда увеличило производительность, а не счастье. Взятая в целом способность человека руководить обществом для своего собственного блага, по-видимому, ускользала от него. Немецкие романтики конца XVIII и начала XIX в., вынуждаемые обстоятельствами к тому, чтобы размышлять о проблемах прогресса других народов, явно начинали страдать от шизофрении. Свобода и необходимость трагически обитали в противоположных мирах. Согласно Канту, мир опыта продолжает управляться законами природы, действующими независимо от воли человека, в то время как мир мышления продолжает воплощать всю потенциальную свободу и самотворчество, которые может предложить капитализм, но теперь уже в собственном, как бы заключенном в капсулу мире. Удивительная комбинация разума и метафизики, мистического и здравого... «Какое бы понятие свободы мы ни составили себе с метафизической точки зрения о *свободе воли*, необходимо, однако, признать, что *проявления воли*, человеческие поступки, подобно всякому другому явлению природы, определяются общими законами природы» [29]. Разумеется, сочетание этих антитез не могло долго существовать, ибо как бы мы могли *знать*, что мир реален и управляется законами, если наши идеи сами по себе создаются в их собственном метафизическом мире? Начиная с 20-х годов XIX в. — и это не случайное совпадение, потому что именно в это десятилетие начался сильный экономиче-

[29] Кант И. Соч., т. 6, М., 1966, с. 7.

ский кризис, — рационализм Просвещения (с его основной концепцией естественного закона) распыляется в мистицизм и отчаяние, которые *некритично* отражают тот факт, что капитализм начинает все больше отрицать на практике то, что он стремится предложить в теории. Агностицизм Канта вырождается в безудержный субъективизм, так что принцип *деятельности*, который в свое время был основан на уважении к законам природы, становится для Шопенгауэра слепой силой Воли, а у Карлейля—это гневный Бог, *абстрактный* труд которого является творческой силой Завоевателя и Героя. *Энергия* капитализма остается, но теперь это энергия отчаяния, нигилизма и агрессивности, короче говоря, энергия системы, практика которой явно перестала служить теперь делу прогресса и стала открыто разрушительной, раскольнической и милитаристской по своему характеру.

Энгельс говорит, что именно Гегель был одним из первых, кто правильно установил действительное соотношение между свободой и необходимостью и определил свободу как *понимание* необходимости, ибо «не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода, а в познании этих законов и в основанной на этом знании возможности планомерно заставлять законы природы действовать для определенных целей» [30]. Однако это понимание, которое Гегель разработал исходя из поразительных свидетельств человеческого технического господства над природой при капитализме, может быть сохранено и расширено, если только оно базируется прочно и твердо на материалистической основе, ибо вера Гегеля в то, что гражданское общество с его разделением труда и товарным производством может создать имущественную демократию «капризных» индивидов, была поколеблена последующими событиями, дав, таким образом, пищу растущему пессимизму относительно «возможности реализовать» свободу. Для того чтобы сохранить рационализм Просвещения, который достиг своей высшей точки у Гегеля, этот рационализм следовало расширить. Как понятие естественного закона должно быть реконструировано исторически осознанным способом, так и понятие свободы

---

[30] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 116.

должно быть очищено в марксизме от всей ее абстрактной метафизики. Уже Гегель отмечал, что свобода сама является продуктом исторической необходимости, преобразований в материальном производстве, которые путем уничтожения системы рабского труда создают практическую возможность мыслить о свободе *для всех*. Однако, если Гегель был способен правдоподобно объяснить некоторые «моменты» своей философской системы, то он был не в состоянии хоть как-то объяснить ее происхождение *в целом*, и поэтому его собственное представление о свободе, связанное с частной собственностью и эксплуатацией, в конечном итоге остается антиисторическим и абстрактным. Оно вступает в столкновение с той самой исторической необходимостью, которую она должна «понять», так что даже у Гегеля заметно явное дуалистическое отчаяние. Товарный фетишизм развращает труд даже самого великого из буржуазных философов, и духовные усилия Мирового Духа — это всего лишь отражение того человеческого «абстрактного труда», который, являясь товаром, предлагает человеку форму свободы без содержания: абстрактную свободу не иметь ничего. Атомизированный рабочий в буржуазном обществе пользуется только внешними атрибутами свободы и не имеет ее в действительности. Бок о бок существуют две идеи: теоретическая свобода и практическое рабство, абстрактный *праксис* и вполне реальная пассивность.

Насколько некритически «школа праксиса» в действительности относится к этой мистифицирующей кажимости буржуазной свободы, видно из работ Сартра и Лукача.

Разумеется, Сартр убежден в том, что свобода является противоположностью необходимости и смертельным врагом всякого детерминизма. Для того чтобы пояснить свою позицию, он рассказывает удивительную историю. Сотруднику наземной службы аэропорта препятствуют стать пилотом, потому что он чернокожий. В знак протеста против этой унизительной дискриминации он похищает самолет и пытается перелететь через Ла-Манш. Разумеется, не имея никакого опыта в управлении самолетом, он разбивает его и погибает. Какую философскую оценку мы должны дать его действиям?

По словам Сартра, этот акт трагического и отчаянного бессмыслия является «актом освобождения», и его смерть, говорит Сартр, «выражает в то же время невероятный бунт его народа, отсюда вытекают его действительные отношения с колонизаторами, радикальная всеобщность его судьбы и протест и, наконец, внутреннее намерение этого человека — его выбор короткой ослепительной свободы — свободы умереть»[31]. Свобода умереть! Жизнь через смерть, спасение через самоубийство! Здесь снова появляется призрак впадающего в отчаяние Кьеркегора, ибо все это только подчеркивает именно тот момент, который отрицает Сартр: простую истину, что абстрактная свобода, которая пренебрегает конкретной реальностью, вообще не является свободой. Как подчеркивает Энгельс, *реальная* свобода должна означать «способность принимать решения со знанием дела», и, разумеется, именно «этого знания дела» — понимания истории, классов, революционной политики — так явно не хватает чернокожему пилоту из рассказа Сартра. Его ненависть остается чисто *субъективной* и, следовательно, приводит к гибели в результате отчаяния, *«невероятного* бунта его народа». Его абстрактная свобода превращается в конкретное рабство, приковывая его к этому миру необходимости, который, как говорил Гегель, «является слепым только до тех пор, пока он не понят». Пытаясь игнорировать эти объективные законы движения, пилот просто оказывается их трагической жертвой. Как говорит Карлейль о Природе: «Если разгадаешь ее загадку, то у тебя все будет хорошо. Не найдешь ответа, проходи дальше, не внимая ей, она сама ответит; для тебя решение может быть только следствием борьбы не на жизнь, а на смерть; Природа подобна немой львице, глухой к твоим мольбам и свирепо пожирающей свои жертвы. Сейчас ты не являешься ее победителем; ты ее истерзанная жертва, валяющаяся на скалах, как должен валяться раб, оказавшийся предателем и трусом»[32]. Таким образом, детерминизм не является, как полагают теоретики праксиса, отрицанием свободы; он является основной предпосылкой этой свободы. Без понимания необходи-

---

[31] Sartre J.-P. Search for a Method, p. 109.
[32] Caryle T. Past and Present (Everyman, 1961), p. 7.

мости того, что *нужно*, деятельность является невозможной, а как можем мы быть свободными без целенаправленной деятельности? Утверждение, что детерминизм ведет к фатализму, абсолютно неверно, ибо *только* детерминизм делает возможной реализацию любого осмысленного намерения к изменениям.

Тогда нет ничего удивительного в том, что если я позволю себе перейти от Сартра к Лукачу, то выяснится, что сам Лукач подчеркивал «крайний субъективизм» и «мессианский утопизм» своей «Истории и классового сознания» (работа, которую обычно хвалят за ее ошибки), ибо левацкая направленность этой книги возникает из ее неспособности диалектически решить противоречия между свободой и необходимостью. Хотя Лукач признает в своей книге, что необходимость должна играть свою роль в пролетарской борьбе, таким образом предоставляя рабочим возможность изменить общество, «любые изменения могут произойти только в качестве продукта свободного действия самого пролетариата»[33]. Это «свобода», которая на практике может привести лишь к авантюризму, отчаянию и поражению! Ленин выделял именно абстрактность, критикуя в своей рецензии статью Лукача «К вопросу о парламентаризме», которая была опубликована приблизительно в то же самое время, что и «История и классовое сознание». Ленин пишет, что статья Лукача «очень левая и очень плохая. Марксизм в ней чисто словесный; различие «оборонительной» и «наступательной» тактики выдуманное; конкретного анализа точно определенных исторических ситуаций нет; самое существенное (необходимость завоевать и научиться завоевывать все области работы и учреждения, где проявляет свое влияние на массы буржуазия, и т. д.) не принято во внимание»[34]. Короче говоря, она страдает от того же самого абстрактного отвращения к миру необходимости, которое лишает «Историю и классовое сознание» какого-либо реального марксистского содержания: вйдения, «единства», «решимости», — все

---

[33] Lukacs G. History and Class Consciousness, p. 208. Его последующая ссылка на «чрезвычайный субъективизм» появилась в предисловии к изданию 1967 г. Указ. соч., с. 14.

[34] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 41, с. 135—136.

это остается чисто мессианскими стремлениями, которые не в состоянии воплотиться в какую бы то ни было конкретную или прагматически-специфическую форму. Таким образом, конечным продуктом всего праксического пыла оказывается тот самый «фатализм», в котором обвиняют марксистский детерминизм. Представление о «неотчужденном Человеке» неумолимо превращается в «бога, который оказался бессильным».

В одном из своих ранних полемических выступлений против народников Ленин делает паузу, чтобы «поговорить немного об отношении марксизма к этике», и ссылается на слова Энгельса о свободе и необходимости. Субъективистская путаница между детерминизмом и фатализмом и сопутствующая ей вера в то, что «свобода воли является фактом нашего сознания», может только в конечном счете превратиться в «утопию или пустую мораль, игнорирующую борьбу классов, происходящую в обществе» [35]. Ленин с некоторой долей озорства добавляет: «Нельзя не признать поэтому справедливости утверждения Зомбарта, что «в самом марксизме от начала до конца нет ни грана этики»: в отношении теоретическом—«этическую точку зрения» он подчиняет «принципу причинности»; в отношении практическом—он сводит ее к классовой борьбе» [36]. Коммунизм нельзя рассматривать как идеал, к которому должна подлаживаться реальность: «Мы называем коммунизмом *действительное* движение, которое уничтожает теперешнее состояние» [37]. Иными словами, единственная реальная основа свободы — это *необходимость*, реальное движение, ликвидирующее существующее положение вещей. Свободная воля за пределами необходимости есть просто «вздорная побасенка» [38], ибо движение может существовать только в рамках необходимости. Как это точно выразил Ленин, «детерминизм не только не предполагает фатализма, а, напротив, именно и дает почву для разумного действования» [39]. Без детерминизма такое действие было бы невозможным.

---

[35] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 1, с. 440.
[36] Там же, с. 440—441.
[37] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 34.
[38] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 1, с. 199.
[39] Там же, с. 440.

Однако правда ли, что *даже при коммунизме* необходимость все еще будет продолжать управлять людьми? Шмидт говорит, что это, возможно, была идея Энгельса, но не Маркса. Диалектика свободы и детерминизм годились только для прошлого, а что касается будущего, то законы природы «*исчезнут*, разрушенные рациональными действиями освобожденных индивидов» [40]. Тем не менее, разумеется, Маркс на самом деле не говорил ничего подобного. Что он *действительно* сказал в знаменитом отрывке в третьем томе «Капитала», так это то, что царство свободы, в котором человеческие возможности могли бы быть развиты «ради них самих», «может расцвести лишь на этом царстве необходимости, как на своем базисе» [41]. Верно, что Маркс действительно проводит различие между свободой и необходимостью, так же как он отличает сознание от бытия, но поскольку не *все* бытие есть сознание, так и не всякая необходимость является *свободой*. Если рассматривать вопрос с точки зрения *относительности*, то существует резкое различие между сознательной свободой и слепой необходимостью, однако в *абсолютном* смысле свобода и необходимость являются идентичными, ибо свобода никогда не может быть чем-нибудь иным, кроме человеческого сознания, самодетерминации: творческого отношения к законам реальной действительности. Свобода, выходящая за рамки необходимости, является просто метафизической, то есть она не существует.

Невозможность существования коммунизма как комплекса идеалов, к которым реальная действительность должна подлаживаться, становится совершенно очевидной, если мы обратимся к Марксовой теории общества, согласно которой человеческий труд является плодом «технологии природы». Если мы признаем, что все окружающие человека вещи должны быть *произведены* (и это должно быть сделано не богом!), будь-то человеческие идеи, культура, семья, частная собственность, государство и т. д., тогда, несомненно, должно быть ясно, что все должно развиваться на основе своей собственной внутренней необходимости, причем исторически более

---

[40] Schmidt A. The Concept of Nature in Marx, p. 208.
[41] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 25, ч. II, с. 387.

высокие формы этой необходимости основываются на более низких формах. Основа духовного лежит в материальном мире, в том царстве необходимости, где в той или иной форме человек должен продолжать производство для удовлетворения своих потребностей. Это исторический акт, который является основным условием «всякой истории, которое (ныне так же, как и тысячи лет тому назад) должно выполняться ежедневно и ежечасно—уже для одного того, чтобы люди могли жить» [42].

Не удивительно, что утопия Шмидта относительно «исчезающих» законов природы, «разрушенных рациональными действиями освобожденных индивидуумов», приходит в столкновение с этим «основным условием всякой истории», основной предпосылкой общественной теории Маркса. Шмидт приводит слова Маркса о том, что полезный труд есть «не зависимое от всяких общественных форм условие существования людей, вечная естественная необходимость: без него не был бы возможен обмен веществ между человеком и природой, т. е. не была бы возможна сама человеческая жизнь» [43], и беспокойно спрашивает о том, разве не придает такой вид мышления некое «онтологическое достоинство» [44] метаболическим отношениям между человеком и природой? Если под термином «онтологический» просто имеется в виду *всеобщий*, то в этом случае беспокойство Шмидта действительно является вполне оправданным, ибо Маркс никогда не делал эмпиристской ошибки, пытаясь метафизически отделить общее от частного или универсальное от конкретного. Каждое общество различно и в то же время связано: под покровом его собственных вполне специфических естественных законов существует «вечная необходимость, навязанная природой», которая управляет *всеми* обществами без исключения. Ошибка буржуазных экономистов состояла не в том, что они верили в «вечную необходимость, навязанную природой», а в том, что они отождествляли эту необходимость только с капитализмом. Они путали, как отмечает Маркс в своем «Grundrisse», «необходимость

---

[42] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 26.
[43] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 51.
[44] Schmidt A. The Concept of Nature in Marx, p. 88.

опредмечивания сил общественного труда», *абсолютную* необходимость с «необходимостью их отчуждения относительно живого труда», *обусловленную* необходимость, вытекающую из «специфической исторической точки отсчета».

Разумеется, это не означает, что, если мы говорим о материальном производстве, как о «вечной необходимости, навязанной природой» человеческому обществу, то это положение вещей никогда не может измениться. Оно абсолютно только *по отношению* к нуждам общества и только в этом случае имеет смысл. Поэтому если мы говорим о метаболических отношениях между человеком и природой как о *вечной* необходимости, навязанной природой, то это еще не метафизика и не онтология, так как этот абсолют, как и все абсолюты, имеет смысл только в конкретных исторических условиях; в данном случае речь идет о человеческом обществе. Абсолютное и относительное, обусловленное и необусловленное «проникают друг в друга» в качестве противоположностей, причем каждая из них становится понятной только по отношению к другой. Гегель блестяще выразил эту мысль, когда писал, что «в сущности все вещи относительны», поскольку в самом деле таков их *абсолютный* характер. Все предметы относятся к необходимости, которая создает их, а «вечная необходимость, навязанная природой», на которую ссылается Маркс, сама по себе, несомненно, является необходимым продуктом предыдущей материальной эволюции.

Тогда утверждать, как это делает Шломо Авинери, что в «новом обществе» «отношение человека к природе перестает быть детерминированным объективной необходимостью: человек, сознающий теперь свое господство над своей собственной природой, создает ее» [45],— значит сводить творчество к некоему мистическому абсурду, который непорочным образом возникает из ничего. Увы, говорит шут опрометчивому королю Лиру, который только что отказался от своего королевства, «ничто не может возникнуть из ничего», и это не так уж много! За много веков до этого Лукреций высказал ту же самую точку зрения: если, как он говорил, *вещи*

[45] Avineri S. The Social and Political Thought of Karl Marx, p. 227.

делаются из ничего, то любой вид может возникнуть из любого источника и ничто не потребует семени. Люди могут возникать из моря, а покрытые чешуей рыбы — из земли, а птиц можно было бы выводить в небе [46]. Что же стоит на пути этой безумной утопии, этого кошмара эмпирика? Необходимость. Мир управляется реальными причинами, законами природы, и человеческое творчество возможно только в том случае, если оно признает независимое существование этой всеобщей необходимости. Действительно, человек может трансформировать необходимость, но *только на ее собственной основе*. Одна необходимость может лишь заменяться другой, ибо творчество само по себе есть лишь необходимость в своей крайней степени самосознания. Авинери прав, когда он говорит, что люди создают самих себя, и, в самом деле, они всегда так делали. Однако они создают себя только как существа *природы*, и их праксис материализуется только тогда, когда они создают себя в соответствии с законами этого более широкого бытия. Созидание возможно только как необходимый процесс. Так что нет ничего парадоксального, когда мы наблюдаем, как, по мере того как люди становятся исторически более творческими, они лучше понимают свою зависимость от законов необходимости. Вместо сначала магического, а затем религиозного варианта необходимости—перевернутой, но ни в коей мере не произвольной необходимости — они постепенно разработали более четкую картину необходимости, какой она является в действительности. Чем больше мы пытаемся сделать природу зависимой от человека, тем больше фактически мы начинаем понимать нашу зависимость от природы. Чем больше мы изменяем природу, тем больше мы начинаем понимать ее внутреннюю необходимость. Как отмечал Энгельс в «Диалектике природы», именно «победа» человека над природой *заставляет* его примириться с непредсказуемыми результатами его собственной деятельности. Это факт, который стал еще более острым в результате теперешнего кризиса окружающей среды. Таким образом, на каждом шагу, пишет Энгельс, «факты напоминают нам о том, что мы отнюдь не властвуем над природой так, как завоеватель властвует над чужим

---

[46] Лукреций. О природе вещей. М.—Л., 1945, с. 31—32.

народом, не властвуем над ней так, как кто-либо находящийся вне природы, — что мы, наоборот, нашей плотью, кровью и мозгом принадлежим ей и находимся внутри ее, что все наше господство над ней состоит в том, что мы, в отличие от всех других существ, умеем познавать ее законы и правильно их применять» [47].

«Новое общество», как это мистически предполагает Авинери, не выходит за пределы необходимости: оно уведомляет о ней человека, как никогда раньше. Действительно, капитализм уже продемонстрировал человеку существование естественных законов, но он не дает ему возможности понять эти законы *исторически*, и, подобно всем своим эксплуататорским предшественникам, капиталистическая система должна так перевернуть человеческое творчество, чтобы оно не могло понять своих собственных истоков. В фазе умирания от капиталистического творчества остается лишь субъективистское чудовище, которое в своем безумии воображает, что может поступать, «как ему заблагорассудится».

Я хочу завершить эту главу, снова вернувшись к иронической глубине утверждений Авинери. При капитализме *праксис* сосуществует с бессилием, которое неизбежно связано с ним, это может быть только вопросом времени, когда праксический волшебник будет побежден своими собственными чарами, и та пассивность, которая на мгновение прикрывается лихорадочной активностью, станет реальной. Праксис и пассивность — это всего лишь две стороны одной и той же медали, и оба они являются продуктом анархического, загнивающего общества, которое неуклонно душит само себя. Ирония в том, что теория праксиса, явно включая в себя один аспект, должна молчаливо включать и другой. Однако трагизм заключается в том, что, поступая таким образом, она вынуждена выдавать эту «похлебку для нищих» за марксизм.

---

[47] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 496.

Глава VIII

Концепция праксиса и «молодой Маркс»

До сих пор я стремился рассмотреть различные возражения, которые многие теоретики праксиса выдвигают против «ортодоксального марксизма», обвинения в том, что марксизм рассматривается как «философия всего мира», что механистическая версия безосновательно распространяет диалектику на природу, выдвигает теорию отражения для объяснения происхождения и истинности идей, рассматривает исторический материализм «вульгарно» и «догматически» и, наконец, разумеется, лишает марксизм его революционного, активного характера, представляя его в качестве научного детерминизма. Не все теоретики, которых я цитировал время от времени — и этот факт заслуживает особого внимания, — обязательно разделяют все те критические замечания, которые я сформулировал, однако я полагаю, что все эти теоретики примут ту основную критику марксизма с позиций праксиса, которой и посвящена эта книга. Это именно та критика, которая, как я утверждаю, является субъективистской и идеалистической и которая вопреки своим утверждениям (и даже намерениям) представляет собой принципиальную атаку против научного содержания произведений Маркса.

Никакие нападки на марксистскую теорию не могут рассчитывать на успех, если только они не будут выглядеть правдоподобными, особенно если речь идет о нападках, претендующих на то, чтобы представлять позицию самого «подлинного Маркса». Но где же раздобыть доказательства для «подлинного Маркса»? В основе своей критики «школа праксиса» опирается на ранние произведения Маркса, написанные им до 1845 г.,

в которых, и это следует признать не без определенных оговорок, она может найти некоторую поддержку своей позиции.

Поэтому важно уделить внимание определенному анализу проблемы концепции праксиса и «Марксу до марксизма».

Авинери, например, придает исключительно важное значение произведениям молодого Маркса, считая, что «недавние находки ранних произведений Маркса значительно сместили акцент в дискуссиях относительно теорий Маркса...» [1]. Внимание переместилось с экономики и материализма на философию и практику, ибо, по словам Авинери, стало ясно, что именно Энгельс «интересовался экономическими проблемами» (поистине примечательное утверждение!), в то время как «основной сферой интересов Маркса» была философия. Ранние работы вызвали новый интерес по поводу «богатства философских рассуждений Маркса», втягивая в дискуссию группы, до сих пор не занимавшиеся Марксом и марксизмом, так что изучение Маркса, замечает Авинери с оттенком невинной иронии, «стало даже респектабельным в университетских кругах» [2]. Интересно почему?

Что касается Петровича, то, по его мнению, юность Маркса была «периодом, когда Маркс разрабатывал основные философские концепции, которым он оставался верен в своих последующих работах» [3], и именно из этого периода Петрович подбирает основную массу цитат, которые, как он утверждает, доказывают антипатию Маркса к диалектическому и историческому материализму. «Новое прочтение» Маркса Лефевром точно так же опирается главным образом на его труды, написанные до 1845 г.

Разумеется, можно высказать праксическую критику марксизма, не опираясь на ранние труды Маркса. Ни Лукач в 1919 г., ни Корш в 1923 г. не держали в руках «Парижских рукописей» 1844 г. Однако дело в том, что теория праксиса кажется значительно более убедительной, если она *может* найти себе аргументы в самих

---

[1] Avineri S. The Social and Political Thought of Karl Marx, p. 1.
[2] Ibid.
[3] Petrovic G. Marx in the Mid-Twentieth Century, p. 13.

трудах Маркса. Поэтому особенно важно проанализировать роль понятия праксиса в интеллектуальном развитии самого Маркса. До какой степени он *действительно* принимал теорию праксиса, если принимал вообще? И как он сумел освободить это наследие от идеализма, по мере того как его труд превращался в научный материализм, составляющий его настоящую основу?

1. Маркс и концепция праксиса: 1837—1843

Теория праксиса в форме, которая существенно не отличалась от ее современного варианта, получила широкое распространение среди той школы теоретиков, которые, развивая свои позиции в Германии 1830-х и 1840-х годов, называли себя младогегельянцами: они были *молодыми* гегельянцами, так как считали себя радикальными наследниками взглядов Гегеля, стремящимися освободить своего учителя от явно непоследовательных элементов в его трудах, от «необоснованного консерватизма», который, как они полагали, несправедливо приписывался Гегелю. Они хотели применить учение Гегеля к решению сугубо общественных и политических вопросов. Знаменитая книга Штрауса «Жизнь Иисуса» (1835) явилась светским и крайне противоречивым толкованием Евангелия, которое шло дальше гегелевского весьма критического отношения к «воспринятой истине». Август Цешковский, молодой польский аристократ, в своей работе «Prolegomena zur Historiosophie», написанной тремя годами позднее, стремился использовать философию Гегеля как инструмент для примирения идеалов и реальности в критическом мире будущего в отличие от Гегеля, который проделывал это в несколько благодушном современном ему мире. Это означало, заявлял Цешковский, что, если философия желает «примирения», она должна также быть готова к тому, чтобы изменяться. Она должна «спуститься с высот теории в *праксис*. Практическая философия или, если говорить более точно, философия *праксиса* (чье конкретное воздействие на жизнь и социальные условия сводится к использованию и того, и другого в рамках конкретной деятельности), — такова будущая судьба

философии вообще»[4]. Гегель выдвигал критические, рациональные идеалы относительно свободы человека, но их необходимо было *осуществить*, а это означало, по словам Цешковского, реализовывать философию в социальном *акте*. В своих периодических изданиях младогегельянские интеллектуалы с большим энтузиазмом восприняли эти аргументы, ибо либеральный политический консерватизм Гегеля, как казалось его левым последователям, противоречил радикальным перспективам его диалектической теории. А младогегельянцы были именно *радикалами*. В 1842 г. Бруно Бауэр был отстранен от своей преподавательской должности, и не трудно понять почему, учитывая растущее противодействие либерализму со стороны властей. Бауэр провозгласил, что человечество сможет быть свободным, если только приобретет настоящее «самосознание», а это может произойти только в результате трансформации теоретических принципов в практические действия и свержения всего того, что просто *существует* для реализации подлинной *сущности*. Это, как он доверительно сообщил своему другу Карлу Марксу, был «террор чистой теории», задача которой состояла в том, чтобы «расчистить место»[5].

Нет ничего удивительного в том, что молодой Маркс поначалу оказался под впечатлением этих высказываний, поскольку по всему своему настрою он сочувственно относился к радикальным идеям. Маркс вырос в Рейнской области, а там с симпатией относились к идеалам Французской революции и Просвещения. Еще в раннем возрасте будущий тесть познакомил его с теориями Фурье и Сен-Симона. В своем знаменитом сочинении, которое он написал при окончании школы в Трире, Маркс заявляет, что недостаточно быть великим ученым, поэтом или мудрецом. Для того чтобы стать по-настоящему человечным, каждый должен добиваться «совершенства и благосостояния для самого общества», так что вполне объяснимо, что в течение двух последующих лет учебы в Берлине и Бонне Маркса

---

[4] Цит. по: A v i n e r i S. The Social and Political Thought of Karl Marx, p. 129.

[5] Цит. по: M c L e l l a n D. The Young Hegelians and Karl Marx (Macmillan, 1969), p. 8.

привлекла идея праксиса относительно «реализации Абсолюта». Одним из его преподавателей в Бонне был Бруно Бауэр, и Маркс, которого никогда не устраивала идея учебы ради учебы, попадает под впечатление шумихи, поднятой младогегельянцами в защиту теории, являющейся практикой. В 1837 г. Маркс говорит своему отцу, что, отойдя от идеализма, он «перешел к тому, чтобы искать идею в самой действительности. Если прежде боги жили над землей, то теперь они стали центром ее»[6]. К 1841 г., когда Маркс завершал свою докторскую диссертацию, он явно находился под впечатлением бауэровского праксиса. Он пишет: «Психологический закон состоит в том, что теоретический ум, ставший сам в себе свободным, превращается в практическую энергию». Маркс жалуется, что проблема философии как таковой состоит в том, что ее практика носит чисто теоретический характер. Этот факт отягощает ее «глубоко внутреннюю сущность» противоречиями, ибо теория должна стать практикой, если философские идеи должны стать реальностью. Иными словами, мир должен стать философским, то есть измененным при помощи идеалов, а философия должна стать всемирной, то есть воплотиться на практике. Оба изменяются в процессе, причем философия теряет свой идеалистический характер как «определенная система»[7].

Эти аргументы наглядно демонстрируют то влияние, которое оказывало на Маркса начала 1840-х годов апокалипсическое представление праксиса — реализация раз и навсегда Абсолютного Идеала. Хотя он говорил владельцу «Рейнише цайтунг», радикальной газеты, которую он вскоре стал редактировать, что «истинная теория должна развиваться и проясняться в конкретных обстоятельствах»[8], теория все еще идеалистически воспринимается как теоретические небеса, которые должны быть спущены на землю с тем, чтобы реальное и идеальное слились наконец в Единое

---

[6] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 12.
[7] Writings of the Young Marx, eds. Easton and Guddat, p. 62—63.
[8] Ibid., p. 106.

Целое. Таким образом, в своей полемике с консервативной газетой «Кёльнише цайтунг» по поводу взаимоотношений между церковью и государством, как мы видим, Маркс следует за Бауэром и другими младогегельянцами, защищая то, что является лишь радикализованным вариантом (и не более того) гегелевской концепции государства, этого великого организма, «в котором должны осуществиться правовая, нравственная и политическая свобода»[9].

Тот факт, что Маркс находился под влиянием младогегельянцев и их концепции праксиса, вряд ли может вызвать какие-либо сомнения. Однако *степень* этого влияния всегда смягчается тем, что даже в период воздействия на него теории праксиса Маркс подчеркивал *конкретное* и *объективное* в обществе, и поэтому в отличие от многих младогегельянцев его взгляды оставались сугубо критическими и рациональными. Подобно самому Гегелю, Маркс отвергал идею о том, что принципы находятся в какой-то мере над миром и представляют собой субъективные истины вне объективной реальности. Маркс всегда был полон решимости *объяснить* и докопаться до причин и корней явления, и, следовательно, даже во время его идеалистического периода явно просматривается его преклонение перед строгостью и четкостью естественных наук.

Таким образом, хотя Маркс и флиртовал с концепциями праксиса, он никогда не соглашался с критикой последним объективной причины. В 1837 г. он говорит отцу, что, прочитав Гегеля, «я захотел еще раз погрузиться в море, но с определенным намерением — убедиться, что духовная природа столь же необходима, конкретна и имеет такие же строгие формы, как и телесная»[10], и это в самом деле в громадной степени отличается от субъективистского усердия, свойственного младогегельянцам. По мнению Маркса, *именно* идеализм оказывается наиболее конкретным путем к тому, чтобы подойти вплотную к материальному миру, так что, хотя он говорит о «философии», изменяющей мир, эта «философия» описывается в поразительно кон-

---

[9] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 112.

[10] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 12.

кретной манере. В одном из известных разделов он пишет: «Тот же самый дух, который строит железные дороги руками рабочих, строит философские системы в мозгу философов. Философия не витает вне мира, как и мозг не находится вне человека, хотя он и не лежит в желудке»[11]. Хотя это все еще идеалистическая позиция, ибо она не объясняет *происхождения* философии, это идеализм крайне конкретного и «материалистического» характера. Не удивительно, что Маркс вскоре становится все более критически настроенным по отношению к нигилистическому и субъективистскому варианту учения Гегеля, представленного Бауэром и берлинскими младогегельянцами, и он презрительно отзывается о «каракулях», посланных «Мейеном и К^0», которые он отвергает как каракули, нацарапанные «кое-как, беременные мировой революцией, лишенные идей и приправленные атеизмом и коммунизмом»[12]. Короче говоря, это ультралевый вариант «ви́дений» праксиса, который окончательно не исчез и сегодня! Маркса раздражал в берлинских свободолюбцах не столько их радикализм, сколько их поверхностность и догматические абстракции, подменяющие истину субъективизмом. В конце концов Маркс вновь подтверждает важность того, чтобы наши оценки отражали реальный мир, когда в конце 1842 г. в одной из своих работ он подчеркивает, что законы законодателя могут заслужить уважение только в том случае, если они основываются на естественной необходимости — природе вещей[13]; если он в одном случае защищает «Рейнише цайтунг» против обвинения ее в коммунизме, то он делает это не потому, что отвергает коммунизм, а в связи с тем, что ясно понимает, что до тех пор, пока теории тщательно и внимательно не изучены, его газета не может решить, следует она им или нет. В подробном анализе положения виноделов в районе Мозеля отрицательное отношение Маркса к субъективизму и субъективистскому прочтению Гегеля становится еще более явным. Он пишет, что при изучении

---

[11] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 105.
[12] Цит. по: McLellan D. The Young Hegelians and Karl Marx, p. 30—31.
[13] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 161—162.

политических условий очень легко «проглядеть *объективную природу отношений*» и объяснять все *волею* действующих людей. Сама по себе воля не существует, так как она представляет собой именно эти «*отношения*, которые определяют действия как частных лиц, так и отдельных представителей власти и которые столь же независимы от них, как способ дыхания»[14]. Встав на *объективные* позиции, говорит Маркс, человек обязан учитывать *внешние* обстоятельства, порождающие данное явление, и это может быть установлено почти с такой же точностью, как определение химиком конкретных условий, при которых некоторые вещества образуют соединение[15].

Этот отрывок, в частности, кажется мне исключительно важным, так как он показывает, что если в те ранние годы мышление Маркса и находилось под влиянием идей праксиса, то никогда в его позиции не проявлялся тот самоубийственный субъективизм, в отдельных случаях граничивший с солипсизмом, который характерен для работ некоторых младогегельянцев и тех современных теоретиков праксиса, которые следуют по их пути. Правда, что Маркс все еще находится под впечатлением призыва праксиса «отождествлять» идеи и реальность, так что он остается в неведении относительно того, как возникают сами идеи. Однако, несмотря на наличие этих слабостей и двусмысленностей, он нигде не отказывается от понимания объективной реальности и ее закономерного характера. Какими бы идеалистическими ни были его ранние работы, они всегда рациональны.

К 1843 г. Маркс попадает под сильное влияние Людвига Фейербаха, философа, которому было суждено решительно уничтожить воздействие Гегеля на молодых радикалов. Работа Фейербаха «Сущность христианства» была опубликована в 1841 г., а в 1842 г. за ней последовало еще более ярко выраженное антигегелевское сочинение—«Предварительные тезисы относительно реформы философии». Несколько месяцев спустя вышла его работа «Принципы философии будущего». Эти две последние работы были особенно важны

---

[14] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 192.
[15] Там же, с. 193.

для Маркса, так как они вооружили его могущественным материалистическим критическим оружием против философии Гегеля. Хотя, как позднее признавал Маркс, Фейербах был мыслителем значительно меньшего масштаба, чем Гегель, воздействие его критики было глубоким и освобождающим. Несмотря на то что Фейербах тоже признавал праксис, для него праксис основывался на *материализме*, и именно материализм Фейербаха вызвал уважение Маркса к научному и объективному. Фейербах писал: «Мысль возникает из бытия, бытие не возникает из мысли» [16], и это была самая *конкретная* критика Гегеля, поставившая перед Марксом вызов, связанный с тем, чтобы пойти *дальше* своего старого учителя: перевернуть причинность и детерминизм системы Гегеля, сохранив таким образом ее сильные стороны, а не увековечивать ее слабости «лишенными идей» догматическими каракулями.

Эта работа открывается широкой критикой гегелевской «Философии права». Так как материализм не просто критикует, а стремится рационально объяснить, то в применении к идее Гегеля о том, что семья и гражданское общество являются не чем иным, как «моментами» государства, он представляет собой могучее оружие разоблачения причинных нелепостей. Как можно говорить, что государство несет ответственность за создание институтов, на которых оно фактически *базируется*? Реальность ставится с ног на голову, когда «условие превращается... в обусловленное, производящее в продукт своего продукта» [17]. Маркс говорит, что суть дела состоит в том, что именно народ творит конституцию, а не конституция творит народ. Это положение явно представляет собою шаг вперед, но мы не должны сгущать краски, как это делает Авинери, когда утверждает, что в этой критике Маркс пришел к своему «окончательному выводу относительно уничтожения государства» [18], ибо Маркс все еще продолжает мыслить абстрактно и отголоски позиции праксиса продолжают существовать. Мы видим это особенно ясно, когда Маркс ссылается

---

[16] Цит. по: McLellan D. The Young Hegelians and Karl Marx, p. 99.

[17] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 226.

[18] Avineri S. The Social and Political Thought of Karl Marx, p. 38.

на демократию как на *истинное* государство, ибо почему оно истинное государство? А потому, что оно представляет собою совершенное воплощение идеала — действительное единство общего и частного. Правда, Маркс отмечает, что некоторым французским радикалам кажется, что демократия даже выходит за пределы государства, но он все еще продолжает видеть в демократии то самое праксическое единство теоретических противоположностей, которое, когда оно реализуется, должно завести весь ход истории в таинственный и мессианский тупик. Единство общего и частного являет собою чисто *идеальную* конструкцию, которая разрешает антагонизм, никогда в действительности не существовавший, если не считать запутанного и извращенного отражения той действительной борьбы, которая всегда имела место с самого начала цивилизации, — войны между классами. Маркс все еще продолжает говорить как мелкобуржуазный радикал, когда он ссылается на тот факт, что «в демократии государственный строй, закон, само государство, поскольку оно представляет собой определенный политический строй, есть только самоопределение народа и определенное его содержание» [19]. Менее чем год спустя Маркс, однако, избавился от иллюзии относительно того, что демократическое государство, а фактически любое государство, выражает «волю народа», ибо весь этот принцип общей воли игнорирует «естественные и духовные границы», которые обязательно определяют его характер [20]. К этому моменту растущий интерес Маркса к политической экономии подводит его все ближе и ближе к пониманию реальных факторов, которые *кажутся* отделяющими общее от частного, идеи от реальности.

Со своей стороны Фейербах никогда фактически не шел дальше идеала абстрактной демократии. Он писал: «Глава государства есть представитель всеобщего человека», и Маркса начинает все больше раздражать романтизм Фейербаха и его безразличие к политике. Практический склад ума Маркса восстает против постоянного и бессмысленного увлечения «абстрактными единствами» и «совершенными целыми», и в сентябре

---

[19] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 253.
[20] Там же, с. 441.

1843 г. он заявляет, что коммунизм утопистов, Кабе́, Вейтлинга и других, представляет собою «догматическую абстракцию», лишенную какой бы то ни было реальной заботы о конкретном содержании. Он отмечает, что мы встречаем мир не как доктринеры, у которых есть какой-то новый принцип и которые провозглашают: «Тут истина, на колени перед ней! — «Мы развиваем миру новые принципы из его же собственных принципов... чтобы *разъяснить* ему смысл его собственных действий»[21]. Но для того, чтобы объяснить мир, «его собственные действия», необходимо принять участие в борьбе, которую ведет этот мир. Это необходимо для того, чтобы наши принципы основывались на реальной действительности, а не навязывались в качестве идеалов «извне» в утопической манере.

Важно вспомнить, что в течение 1837—1843 гг. в интеллектуальном развитии Маркса возникло сочетание совершенно *уникальной* критической глубины и остроты, что в значительной степени превосходило своим блеском аналогичные качества его современников. Речь шла об идеях, которые он воспринял от современных ему теоретиков, таких, как Бауэр, а позднее Фейербах, а также от таких социалистов, как Гесс. Форма все еще продолжает оставаться заимствованной, а в некоторых случаях эклектической, но критическое содержание уже принадлежит самому Марксу. Это означает, что следует избегать двух ошибок при обсуждении трудов раннего Маркса. Одна из них заключается в утверждении о том, что к 1843—1844 гг. взгляды Маркса стали уже зрелыми и он отбросил свое идеалистическое наследие, ибо совершенно очевидно, что это не так; другая же «равнозначно противоположная» ошибка состоит в утверждении, что, поскольку Маркс продолжал находиться под влиянием младогегельянцев, его труды все еще не имеют *самостоятельной ценности*, хотя они демонстрируют конкретность и рациональность, выходящие далеко за пределы ограниченности тех авторов, под влиянием которых он находился. К 1843 г. Маркс действительно все еще соглашался с концепциями радикальной демократии и праксического

---

[21] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 381.

«единства противоположности», однако делал это своим собственным уникальным путем. Всегда резко критикуя субъективизм и филистерство, теория Маркса во всех случаях поразительно конкретна, и, подобно миру 40-х годов прошлого века, которые она отражает, она постоянно борется за то, чтобы «выйти за свои собственные пределы».

Примером этого является его работа «К еврейскому вопросу». Здесь мы видим, что Маркс все еще продолжает оставаться под влиянием Фейербаха, но уже начинает выходить из-под него. Маркс никогда не удовлетворялся «истиной, скрытой под внешним покровом», той самой истиной, к которой стремились все младогегельянцы: он требовал идти еще дальше. Так же как Фейербах заменяет бауэровского человека с его «самосознанием» своим собственным, значительно более земным антропологическим существом, Маркс уже критически относится к этому «универсальному индивидууму» и стремится к еще более глубокой реальности. Эти поиски реальности за пределами отчужденной кажимости должны привести в мир самого́ гражданского общества, в мир коммерции и частной собственности, ибо Маркс не может больше соглашаться с некритической поддержкой «оправданного эгоизма» или «прав человека», о которых столько говорят в буржуазном обществе. «Сама по себе *политическая эмансипация*, — говорит он Бауэру, — не есть еще *человеческая* эмансипация» [22], ибо, поскольку остается гражданское общество, человек оказывается в нем всего лишь «изолированной монадой», и если «чисто политическая» (то есть радикально-демократическая) эмансипация окажется недостаточной, то как можно достичь освобождения человечества?

В своем знаменитом «Введении» «К критике гегелевской философии права» (следует отметить, что оно было написано в конце 1843 г. после вышеупомянутой работы) Маркс идет еще дальше по пути ответа на этот вопрос. Хотя «Введение» содержит много выражений и образов, характерных для младогегельянцев, оно подвергает резкой критике как «практическую партию»,

[22] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 398.

возглавляемую Фейербахом, так и «теоретическую партию», во главе которой стоял Бауэр. Фейербах атакует философию, не понимая ее идеалов и поворачивая, таким образом, к позитивизму, а Бауэр делает ту же самую ошибку, «но с обратным знаком» и, таким образом, *подменяет* конкретный мир философией, склоняясь к нигилизму. Маркс полагает, что в лице *пролетариата* он нашел особый класс, который может освободить общество в целом, и в этом состоит главный смысл того нового и необычного, что было достигнуто им во «Введении». Однако, если Маркс в данном случае бросает основам буржуазного общества более решительный вызов, чем раньше, то его понимание пролетариата по-прежнему носит абстрактный и идеалистический характер. Если «теория» в настоящее время «находит в пролетариате свое *материальное* оружие»[23], то это «теория», которая все еще продолжает оставаться активной революционизирующей силой. Пролетариат просто является удобным практическим двигателем для осуществления ее целей. Он не существует как по праву конкретная действительность. Даже Фейербах говорил, что пролетариат являет собою *сердце* общества, его чувство и инертность, но он добавлял, что именно философия есть *источник* деятельности и идеализма, которые составляют голову[24]. Влияние младогегельянства все еще продолжает оставаться достаточно сильным, и абсурдно, когда Авинери цитирует из этой работы разделы, касающиеся философии и пролетариата, а затем утверждает, что они представляют собой научную позицию Маркса. Будет крайне «немарксистски» описывать теорию, как вспышку молнии, которая как независимая сила придает «волю к действию», ибо откуда в таком случае появляется теория? Сам Авинери признает, что даже знаменитый (и действительно блестящий) отрывок относительно теории как материальной силы, овладевающей массами, перекликается с комментариями Фейербаха, высказанными в адрес Руге по поводу того, что праксис есть теория, «объединяющая многих людей, создающая массу, расширяющая самое

---

[23] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 428.

[24] Цит. по: McLellan D. The Young Hegelians and Karl Marx, p. 105.

себя и, таким образом, находящая свое место в мире» [25]. В какой именно степени теория становится «материальной силой»? На этот вопрос все еще необходимо дать ответ, и, бесспорно, совершенно невозможно не заметить в блестящих отрывках из «Введения» тень гегелевского Weltgeist (Мирового Духа), который овладевает пролетариатом (действительно конкретной «универсалией»!) в качестве материального инструмента, при помощи которого можно осуществлять свою духовную волю.

Важно иметь в виду, что во «Введении» описывается абстрактно не только пролетариат: идеалы философии также сохраняют аналогичный мистический оттенок. Нам говорят, что поскольку пролетариат имеет только человеческое право, то его освобождение станет освобождением человечества — «освобождением» всех людей — и, наконец, спасением. Нет ничего удивительного в том, что восхищенный Георг Лукач должен был бы предпослать одной из своих глав девиз, взятый из «Введения», ибо он мессиански говорит с пафосом о человеке, как о «совершенном целом, которое преодолело... дихотомию теории и практики» [26]. Такое заявление, разумеется, выглядело бы марксистским, если бы мы забыли о том, что Маркс, словами которого начинается и заканчивается глава, — это Маркс 1843 г.! Этот девиз гласит: «Быть радикальным означает понять вещь в ее корне. Но корнем является для человека сам человек» [27]. Это чувство, которое все еще заключено, по-видимому, в *абстрактном* гуманизме младогегельянцев, ибо, если *человек* представляет собою корень человека, тогда человек не может происходить иначе как из самого себя, и непорочное зачатие представляет собой просто секуляризованный вариант Абсолютного Духа, «реализация» которого спасает все человечество и приводит историю к концу. Наконец-то, золотой век! Здесь удивляет не то, что Маркс все еще находится на позициях младогегельянцев и придерживается апокалиптических и абстрактных идей по поводу революции, а то,

---

[25] Avineri S. The Social and Political Thought of Karl Marx, p. 138.

[26] Lukacs G. History and Class Consciousness, p. 136.

[27] Ibid., p. 83.

что теоретики праксиса, подобные Авинери, вцепляются в подобные отрывки, чтобы высказать предположение о том, что именно такой была *действительная* позиция Маркса[28]. Произойдет еще немало решающих событий, прежде чем теория Маркса превратится в материалистическую науку. В конце концов, хотя Маркс в своем «Введении» упоминает о пролетариате, он еще ни в коей мере не установил *всеобщую* необходимость пролетарской революции. Она необходима в Германии с ее филистерством и узостью взглядов, но, очевидно, не во Франции, где *каждый* класс народа — политический идеалист и чувствует себя не особым классом, а представителем общества в целом. Разумеется, двумя годами позднее, в работе «Немецкая идеология», Маркс и Энгельс будут высмеивать этот политический «идеализм» как просто идеологическую иллюзию. Однако в своем «Введении» Маркс все еще принимает его всерьез. Немецким либералам необходим пролетариат только потому, что им не хватает «широты души», чтобы осознать идеалы философии. Позиция Маркса носит крайне радикальный характер, но она *только* радикальна и, следовательно, по-прежнему абстрактна и идеалистична.

Однако эта абстрактность постоянно испаряется. В своем «Введении» Маркс уже признает, что «отношение промышленности, вообще мира богатства, к политическому миру есть одна из главных проблем нового времени»[29]. В его по праву знаменитых «Парижских рукописях», написанных в конце 1844 г., эта проблема становится *центральной,* и внимание концентрируется на мире политической экономии. Маркс заявляет, что *все* рабство, в котором пребывает человечество, связано с отношением рабочего к производству, ибо любое отношение зависимости представляет собой лишь модификацию и следствие этого основного факта[30]. Политическая экономия представляет собой дисциплину, наиболее близко стоящую к материальной основе общества, как такового, и Маркс заверяет своих читателей, что

---

[28] Avineri S. The Social and Political Thought of Karl Marx, p. 60.

[29] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 418.

[30] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 571.

достигнутые им результаты были получены «путем чисто эмпирического анализа», путем рассмотрения самой жизни.

Так как «Экономическо-философские рукописи 1844 года» представляются, несомненно, наиболее важными среди ранних работ Маркса, а также ввиду того, что они, пожалуй, наиболее часто цитируются сторонниками праксиса в последнее время, они заслуживают несколько более пристального внимания.

2. Теория праксиса и «Парижские рукописи 1844 года»

В своей недавней, но в определенной мере «праксической» интерпретации Франкфуртской школы Мартин Джей ссылается на работу Лукача «История и классовое сознание» и на произведение Корша «Марксизм и философия» как на труды, которые способствовали в 20-е годы нашего столетия так называемому «восстановлению философских параметров в марксизме» [31]. Многое, о чем они спорили, добавляет он, «подтвердилось десятилетие спустя теми откровениями, которые были вызваны к жизни в результате распространения «Парижских рукописей» Маркса, длительное время находившихся в забвении» [32]. В определенной степени это справедливо: рукописи действительно содержали материалы, поддерживающие позицию праксиса, и, хотя Лукач утверждает, что «Рукописи» разрушили теоретические основы его работы «История и классовое сознание», когда он прочитал их в 30-е годы [33], это слишком сильное заявление. Несомненно, главы в рукописях Маркса, посвященные отчужденному труду, представляли собой значительно более конкретную основу для праксиса, чем то, что мог предложить Лукач в 1919 г., однако, как мы сейчас увидим, эти комментарии относительно труда ни в коей мере не выходили за рамки абстрактной ограниченности теории праксиса. Нет ничего удивительного в том, что в то время их взяли на

---

[31] J e y M. The Dialectial Imagination (Heineman, 1973), p. 42.
[32] Ibid.
[33] L u k a c s G. History and Class Consciousness, p. 36.

вооружение теоретики праксиса как некую идеологическую манну небесную. Например, Герберт Маркузе восторженно утверждал в 1932 г., что «Рукописи» поставят весь исторический материализм и научный социализм на совершенно новые основы. «Рукописи» якобы подтверждали правильность его собственных «антропологических» (то есть субъективистских) взглядов и давали ключ к пониманию трудов Маркса в целом [34].

Следует отметить, что взгляды Маркузе, хотя они в своей сущности были праксическими, разделялись не всеми членами Франкфуртской школы, и те, кто согласился с ними, прежде всего Хоркхаймер и Адорно, решительно отвергли как наивное и романтическое абстрактное отождествление человека и природы в «Рукописях». Эту критику поддерживает также Альфред Шмидт, член Франкфуртской школы, который представляет главный интерес в моей работе. Фактически Шмидт с сарказмом упоминает об «абстрактной и романтизирующей антропологии «Парижских рукописей» и ехидно добавляет, что не случайно они остались фрагментами и не были опубликованы при жизни Маркса [35]. Тем не менее, несмотря на эти громкие слова, которые, очевидно, поставили его вне рядов его коллег по праксису, Шмидт фактически считает эту «абстрактную и романтизирующую антропологию» крайне полезной при обосновании своих собственных праксических идей. Подобно другим теоретикам праксиса, Шмидт ни в коей мере не отказывается воспользоваться слабостями и двусмысленностями «Рукописей» для того, чтобы обеспечить концепции праксиса «марксистскую» поддержку.

Что касается «Рукописей», то нам следует помнить о том, что они представляют собой исключительно сложную систему документов, охватывающих широкий круг проблем. Здесь меня прежде всего интересует их отношение к эпистемологии, к основным вопросам мышления и бытия, теории и практики, идеалов и реальности,

---

[34] Markuse H. Neue Quellen zur Grundlegung der historischen Materialismus, Die Gesellschaft, 1932. Цитируется (с критическими целями) Козингом и Рихтером в книге: Friedrich Engels, 1820—1970 (Dietz Verlag, 1971), p. 12.

[35] Schmidt A. The Concept of Nature in Marx, p. 128.

и я уделю главное внимание именно замечаниям Маркса по всем этим вопросам.

В своем «Предисловии», где Маркс признает непосредственное влияние французских, английских и немецких социалистов, он особо подчеркивает роль Фейербаха. Он говорит, что именно Фейербаху он обязан разработкой метода, принятого в его работе, метода «положительной критики», подчеркивая, что именно Фейербаху она обязана подлинным обоснованием»[36]. Хотя Маркс идет значительно левее Фейербаха, слабые места во взглядах последнего ярко проявляются в его собственной работе. Парадоксально, что, учитывая притягательность этого документа для школы праксиса, проблема концентрируется вокруг механистического материализма Фейербаха, ибо Маркс в то время, когда он писал свои «Рукописи», все еще отражает философские слабости, свойственные всем видам механистического материализма, а именно неспособность поставить происхождение человека и его идей на прочную *историческую* основу.

По мнению французских материалистов эпохи Просвещения, происхождение человека было «окутано таинственностью»: человек был материальным существом, он был частью природы, но, поскольку все материальные существа двигались механически, как можно было сказать, что человек эволюционировал из мира животных? Эта проблема неразрешима, ибо специфические особенности людей, их отличительные черты могут быть объяснены только при помощи идеализма. Утверждение о том, что природа является основой человека, беспомощно сползает на субъективистские позиции, природа становится понятной только *через человека* и что поэтому, по утверждению антропологического материализма Фейербаха: «Только *человеческое есть истинное и действительное;* в самом деле, только человеческое может быть разумным; *человек есть мера разума*»[37]. «Истина — в полноте человеческой жизни и суще-

---

[36] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 520.

[37] Фейербах Л. Основные положения философии будущего. Избранные философские произведения, т. 1, М., 1955, с. 198.

ства»[38]. Иными словами, механистический материализм, как я уже отмечал в целом ряде случаев, совсем не является последовательно материалистическим, и именно потому, что Маркс в 1844 г. еще не полностью освободился от своих метафизических слабостей, он все еще соглашался с некоторыми абсурдностями теории праксиса.

В разделе, где он поднимает проблему творения, Маркс все еще отвергает вопросы относительно приоритета природы по отношению к человеку как не имеющие смысла. Он описывает своих оппонентов, требующих ответа на вопрос, «кто породил первого человека и природу в целом», и заявляет, что этот вопрос является ошибочным и абстрактным. Кажется, что можно предположить, что человек и природа могут постулироваться как *не*существующие, и это является самоочевидным абсурдом, «если же ты хочешь придерживаться своей абстракции, то будь последователен, и когда ты мыслишь человека и природу *несуществующими*, то мысли несуществующим и самого себя, так как ты тоже — и природа и человек»[39]. Из этого аргумента ясно, что Маркс все еще придерживался взгляда Фейербаха, полагая, что, поскольку человек является частью природы, поэтому *природа* может существовать только в том случае, если она является *частью* человека! Не удивительно, что Шмидт может с энтузиазмом цитировать эти строки в качестве доказательства того, что атеизм Маркса был основан не на открытиях естественных наук, а, скорее, на таинствах Вселенной в духе Жан-Поля Сартра! Нет сомнения в том, что Маркс все еще рассматривает человека не в качестве конкретного материального производителя, а как некое таинственное творческое существо, ибо, как говорит Маркс, для социалистического человека «*вся так называемая всемирная история* есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом, становление природы для человека»[40]. Человек стал существом природы, а природа — существом человека, кульминационным завершением

---

[38] Фейербах Л. Основные положения философии будущего. Избранные философские произведения, т. 1, с. 203.

[39] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 598.

[40] Там же.

Истинного Целого. Как бы ни были блестящи эти строки, они все еще находятся в рамках механистического мышления, ибо простое утверждение о наличии единства между человеком и природой само по себе не является диалектическим. Каждый философ обнаруживает какую-нибудь связь между человеком и природой, но вопрос состоит в том, *какова* эта связь? В данном случае юношеский материализм Маркса превращается в абстракцию, ибо ключевой вопрос *приоритета* еще предстоит выяснить.

Подобно вопросу о творении, понятие опредмечивания, которому было уделено внимание в «Рукописях», еще не было поставлено на соответствующую материалистическую основу. Правда, в результате растущего интереса к проблемам эксплуатации рабочего класса Маркс подходил к наполнению процесса опредмечивания все более конкретным содержанием, но в его подходе все еще имеются «философические» отзвуки. Опредмечивание — это не просто тот способ, при помощи которого люди производят и воспроизводят свою материальную жизнь в ежедневном труде: это понятие все еще имеет божественное, «определяющее» значение, которое мы находим у Фейербаха, когда он говорит об объекте как результате творчества самого субъекта, его объективной природы. Маркс пишет, что объект труда есть поэтому «*опредмечивание родовой жизни человека*: человек удваивает себя уже не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире»[41], и, хотя этот процесс опредмечивания отождествляется с *производством*, в нем все еще чувствуются мистические отзвуки теории Фейербаха. Игнорируется, в частности, тот факт, который Маркс впоследствии подчеркнул в работе «Святое семейство», что производство не может опредметить материю, а может только *изменять* ее объективную форму, ибо, разумеется, материальный мир является не продуктом человеческой деятельности, а в конечном счете ее *источником*.

Поэтому довольно курьезным является тот факт, что теоретики праксиса лихорадочно цитируют эти строки

---

[41] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 566.

Маркса для того, чтобы нанести идеологический смертельный удар по «механистическим» толкованиям «ортодоксов», ибо все эти разговоры о человеке, «определяющем» мир при помощи своего труда, представляют *механистический* материализм в его наиболее развитой форме. Для того, чтобы поддержать одиозное дело «механистического материализма 18-го века», критики Маркса должны цитировать именно этот текст. В самом деле, когда Петрович занимается поисками аргументации для того, чтобы потопить *диалектический* материализм, он хватается за формулировку Маркса относительно коммунизма как «натурализма-гуманизма» — «синтеза», по словам Маркса, который отличается как от идеализма, так и от материализма, утверждая себя «истиной для обоих» [42]. Однако этот эклектизм, который Маркс осудил в 1845 г., ведет свое начало от Фейербаха, который пытался объединить все лучшее в обоих мирах путем простого заимствования от того и другого понемногу. Он пишет в своей работе «Сущность христианства», что, «так же, как человек принадлежит к сути природы, это является аргументом против вульгарного материализма, так и природа принадлежит к сути человека, и это аргумент против субъективного идеализма» [43]. Это, разумеется, ни в коей мере не является подлинным «единством противоположностей» и, как это показал Маркс в своих «Тезисах о Фейербахе», не может ничего решить. Чего здесь недостает, так это понимания подлинно исторического или диалектического отношения природы к человеку, и это означает преодоление той механистической формулы «натурализм-гуманизм», которую Петрович цитирует столь благоговейно.

Верно, что Маркс рассматривает это примирение человека и природы как теоретическое решение практической проблемы, ибо именно *коммунизм*, говорит он в одном из важных разделов, является действительным решением противоречия между человеком и природой, сущностью и существованием, свободой и необходимо-

---

[42] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 630.

[43] Цит. по: McLellan D. The Young Hegelians and Karl Marx, p. 112.

стью, видом и индивидуумом, и этот *политический* поворот к «антропологическому» гуманизму Фейербаха является важным шагом вперед. Однако сама идея прекращения *абстрактной* борьбы представляет собою мистический абсурд, берущий свое начало у Фейербаха, который, подобно многим другим младогегельянцам, видел в «новой философии» единство всех «антитетических истин» [44]. Вера в то, что решение философских загадок приведет к преобразованию человечества, была очень широко распространена. Стоит только *объединить* человека и природу, идеалы и реальность, существование и сущность, свободу и необходимость, и мы подойдем к мессианскому пику всей истории. Однако, как четко заявил впоследствии сам Маркс, то, что философ выдвигает в качестве трансцендентальной задачи, представляет собою просто научный факт: с самого начала истории человечества человек и природа *всегда* были объединены. В самом деле, наша история была бы просто непонятной, если бы этого *не было*. Что касается антитез существования и сущности, свободы и необходимости и т. д., то это всего лишь категориальные дихотомии, которые не имеют никакого смысла в конкретном мире, где, разумеется, не было бы возможно никакое развитие, если только сущность и существование, индивидуум и вид не были бы всегда *диалектически* связаны. Как я уже говорил, эти метафизические антитезы являются реальными постольку, поскольку они существуют в качестве *иллюзорных* побочных продуктов эксплуатации и разделения труда: они представляют собой не что иное, как мистифицированные кажимости мистифицированного мира. Однако Маркса в период написания своих «Рукописей», который еще только сбрасывал с себя путы идеализма, эти кажимости продолжают одурманивать и подавлять. Нет ничего удивительного в том, что теоретики праксиса с таким энтузиазмом аплодируют им!

Если Маркс идет дальше Фейербаха в разделе, посвященном коммунизму, он делает это *не* потому, что он призывает к практике, как таковой, а потому, что призывает к практике конкретного политического типа.

---

[44] Цит. по: McLellan. The Young Hegelians and Karl Marx, p. 109.

Пожалуй, неудивительно, что сторонники праксиса запутываются в этом вопросе. Когда они читают призыв Маркса к решению таких антитез, как субъективизм и объективизм, спиритуализм и материализм и т. д., при помощи «практической энергии человека», они воображают, что уже этого само по себе достаточно, чтобы принимать Маркса как далеко отстоящего от позиции Фейербаха, однако это не так. Призыв к праксису был последним криком моды, и это было то, за что выступали все младогегельянцы. Фейербах заявлял: «Сомнение, которое теория не решит для вас, будет решено практикой» [45]. «Вопрос о бытии есть как раз практический вопрос, вопрос, в котором заинтересовано наше бытие, вопрос жизни и смерти» [46]; «новая философия» обладает действительно практической и в самом деле в высшем смысле этого слова практической тенденцией, «не затрагивая достоинств и самостоятельности теории, даже в полном согласии с ней» [47]. Иными словами, тот факт, что Маркс призывает к практическому решению теоретических проблем в своих «Рукописях», показывает только то, что он все еще одобряет взгляды младогегельянцев. Если мы будем искать в работах Маркса подтверждений развития *за пределами* «практики *в абстракции»,* тогда мы должны исследовать именно качество самой практики.

Для Фейербаха практика представляет собой просто «практический идеализм» «новой философии», тогда как Маркс в своих «Рукописях» высказывает отвращение к этим философским рецептам. Он заявляет, что решение теоретических антитез представляет собою «*действительную* жизненную задачу, которую *философия* не могла разрешить именно потому, что она видела в ней *только* теоретическую задачу» [48]. Однако, хотя Маркс мужественно борется против оков этой абстрактной практики, он еще недостаточно свободен, ибо если решение антитез является «реальной проблемой в жизни», то тогда эти антитезы не должны больше выдви-

---

[45] Ibid., p. 110.

[46] Фейербах Л. Основные положения философии будущего. Избранные философские произведения, т. 1, с. 175.

[47] Там же, с. 204.

[48] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 594.

гаться в *абстрактно*-теоретическом виде, так как, поскольку мы рассматриваем материальную действительность, становится ясно, что эти «противоположности» являются ничем иным, как метафизически воспринятыми дихотомиями, которые *неправильно интерпретируют* реальную историю. Они лишь кажимости жизненной проблемы. Они не являются ее реальностью.

Вот, по моему мнению, контекст, в котором следует читать последующую критику Фейербаха Марксом в 1845 г. Когда Маркс в своих «Тезисах» вновь повторяет, что теория проверяется практикой, он уже знает о том, что если Фейербах и *верил* в то, что его философия имеет практический характер, то на самом деле его практика все еще оставалась абстрактной и некритичной. По словам Маркса, «недовольный *абстрактным мышлением*, Фейербах апеллирует к *чувственному созерцанию*; но он рассматривает чувственность не как *практическую*, человечески чувственную деятельность» [49]. Фейербах, возможно, думал, что он выходит за пределы абстракций, однако его позиция остается созерцательной, по крайней мере если не по замыслу, то фактически, так как (подобно его современным последователям праксиса) он не в состоянии понять, что практика является тем *реальным движением*, которое преобразует мир. Дэвид Маклеллан цитирует критику Марксом Фейербаха в первом тезисе и утверждает, что «это, пожалуй, не совсем касается Фейербаха, ибо его обвиняют в том, чего он никогда не собирался делать. Фейербах не принижал важности «практической деятельности...» [50]. Однако что же, *конкретно* говоря, имел в виду Фейербах под практической деятельностью? В 1848 г. он сказал, что человек должен не только «верить» в лучшую жизнь, а должен «желать» ее. Однако воображать, что нет ничего более практического, чем благочестивые намерения «Воли», само по себе означает признание абстрактной иллюзии. Это означает принимать видимость за реальность.

Энгельс говорил про «Тезисы о Фейербахе», что они содержали «гениальный зародыш нового мировоззре-

---

[49] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 2.

[50] McLellan D. The Young Hegelians and Karl Marx, p. 114—115.

ния», и это соответствует действительности. Они значительно более научны, чем «Рукописи», но и в них еще содержатся стилистические, если не фактические отзвуки младогегельянского прошлого. Все еще имеет место тенденция абстрактно противопоставлять теорию практике, вместо того чтобы непосредственно и конкретно решать вопросы природы самой практики. В конце концов, из работы «Немецкая идеология» ясно, что младогегельянцы *придерживаются* практических взглядов в том смысле, в каком Маркс и Энгельс называют их «самыми решительными консерваторами», так что можно поставить более четко реальный вопрос: речь идет *не* о том, являются ли те или иные авторы практиками или теоретиками, а, *скорее*, о том, является ли их практика консервативной или революционной? Вот в конечном счете то, что *действительно* имеет значение. Даже в работе «Немецкая идеология» это не всегда ясно, как, например, там, где Маркс и Энгельс, говоря о Фейербахе, указывают, что он ушел «настолько далеко, насколько вообще может пойти теоретик, не переставая быть теоретиком и философом...» [51]. Разве это не отзвуки старого жаргона праксиса?

Однако даже в тех случаях, когда периодически вновь повторяется старый стиль, содержание теперь, несомненно, материалистическое. Важно отметить, что «Немецкая идеология», являясь критикой младогегельянцев и Фейербаха, также критикует «вытесненные» взгляды Маркса и Энгельса. В «Немецкой идеологии» совершенно ясно отвергается любая концепция коммунизма как абстрактного идеала, который гармонизирует «теоретические антитезы»: теперь уже коммунизм совершенно четко определяется как «*действительное* движение, которое уничтожает теперешнее состояние»; это, бесспорно, «не *состояние*, которое должно быть установлено, не *идеал*, с которым должна сообразоваться действительность» [52], и нет уже больше никаких упоминаний о довольно-таки умозрительной и туманной дискуссии относительно «незрелого коммунизма», «политического коммунизма» и «коммунизма как решенной загадки истории», которые мы находим в «Рукописях». Ави-

---

[51] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 41.
[52] Там же, с. 34.

нери цитирует этот раздел из «Рукописей» для того, чтобы подвергать нападкам социализм в Советском Союзе (он очень неточно называет страну «коммунистической Россией»), тогда как Петрович выдвигает его как «свидетельство» о том, что Маркс фактически имел в виду не то, о чем он говорил в «Критике Готской программы», где переход к коммунизму от капитализма рассматривается, разумеется, в научной, а не в умозрительной манере. Однако Маркс в 1875 г. не просто отвергает абстрактные понятия коммунизма: он уже осудил их на целых тридцать лет раньше. Фактически это произошло вскоре после того, как им были написаны «Парижские рукописи» в 1844 г.

Поскольку природа практики как материального производства возникает с прозаической ясностью в работе «Немецкая идеология», абсурдность рассмотрения «реальных проблем жизни» в абстрактной манере становится самоочевидной. Маркс и Энгельс с сожалением отмечают, что постулированная Фейербахом гармония между существованием и сущностью всегда была связана с внешней природой, и, более того, с природой, которая еще не была покорена человеком. Нет ничего удивительного в том, что его гармонии оказываются бессмысленными и абсурдными: «сущность» рыбы, живущей в речной воде, — это речная вода. Однако последняя перестает быть «сущностью» рыбы и перестает быть подходящей средой для существования, как только река начинает служить промышленным целям, как только ее загрязняют красителями и другими отходами и как только по ней начинают ходить пароходы... Оказывается ли «сущность» рыбы гармоничной с ее «существованием» прежде, чем человек оказал свое воздействие? Маркс и Энгельс ни в коей мере не разработали полностью объективной диалектики природы, которая объяснила бы, что даже в этом случае гармония носит относительный характер, а противоречия — абсолютный. Однако они скептически и даже саркастически настроены относительно подмены реальной действительности абстрактными единствами. Если пролетарии собираются привести свое собственное «существование» в гармонию со своей собственной «сущностью», осознает ли Фейербах, что это означает настоящую революцию? Всеобщее «противоречие между производительными силами и

формой общения», к которому привлекает наше внимание «Немецкая идеология»[53], показывает, насколько хрупкими и временными должны обязательно являться все абстрактные гармонии. Только сама жизнь неизменна.

Нет ничего удивительного в том, что, когда Маркс и Энгельс начинают в «Коммунистическом манифесте» исследовать положение дел в социалистической и коммунистической литературе, они высмеивают с презрением немецкий, или «Истинный», социализм теоретиков праксиса, которые трансформируют конкретные реальности в бессмысленные философские абстракции, так что критика денег таинственным образом превращается в «отчуждение человеческой сущности», а критика государства — в «упразднение господства Абстрактно-Всеобщего». Французская литература, которая боролась с материальной действительностью, выхолащивается и превращается в «Философию действия», «Истинный социализм», «Философское обоснование социализма» и т. д.

Вместо конкретной революции в интересах данного класса нам предлагают мистический праксис, который должен реализовать «человека вообще», «который не принадлежит ни к какому классу и вообще существует не в действительности, а в туманных небесах философской фантазии»[54]. Невозможно читать эти критические замечания, не осознавая того, что они представляют собою решительное осуждение не просто абстрактных вариантов социализма вообще, но точно конкретного наследия младогегельянцев, из которого развивались взгляды и Маркса и Энгельса. Утверждение Авинери, что Маркс и Энгельс отвергали в 1848 г. всего лишь представления о социализме, которые «не проверены эмпирическим путем», слишком наивно, ибо формулировки «натурализма-гуманизма», содержащиеся в «Рукописях», страдают именно теми недостатками, которые здесь критикуются. Кроме того, что можно сказать о «проверке эмпирическим путем» по поводу содержащегося в рукописях требования относительно реального восприятия человеческой сущности человеком и для

[53] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 75.
[54] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 452.

человека?[55] Если это не выдвижение социалистических требований в «туманных небесах философской фантазии», то, спросим мы, что же это такое?

Ранние труды Маркса, такие, как «Рукописи 1844 года», и еще более ранние работы, выразительны и часто захватывают читателя, и было бы, пожалуй, невеликодушным со стороны марксистов не признать, что в значительной степени возобновившийся интерес к этим ценным работам возник в связи с деятельностью теоретиков праксиса. Однако этот интерес является положительным побочным продуктом негативной тенденции, ибо исследования сторонников праксиса в области интеллектуального развития Маркса были мотивированы желанием превратить это развитие в *окаменелость* вместо того, чтобы понять отношение работ молодого Маркса к его теории в целом. Это тщетная надежда—открыть такого Маркса, работы которого являются недостаточно научными или последовательно диалектическими, такого Маркса, работы которого могут служить текстуальным оправданием теории праксиса.

Сделать это невозможно, ибо «Рукописи» или «Введение» «К критике гегелевской философии права» в конечном счете фактически не укрепляют позиции праксиса, а, наоборот, *ослабляют* их. Дело в том, что тот Маркс, которого, как они утверждают, они открыли, настолько очевидно развивается «за пределы самого себя» и так очевидно *неудовлетворен* тем идеалистическим наследием, в духе которого он сам обучался, что его собственное быстрое движение за пределы праксического мышления и острая критика, которой он и Энгельс подвергали эту теорию, представляют дополнительные факты, свидетельствующие против праксиса, ибо если Маркс *сам* испытал пустые тайны *абстрактной* практики и отбросил их, то разве удивительно, что его последователи делают то же самое?

Энгельс прошел очень сходный с Марксом путь. Ленин также был, несомненно, знаком с большинством ранних трудов Маркса, кроме, пожалуй, «Рукописей 1844 года». Если он и заинтересовался ими, то, во всяком случае, он не был ими потрясен, ибо в работе

---

[55] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 587.

«Государство и революция» он пишет, что *зрелые* произведения Маркса фактически появляются только в 1847 г., когда вместе с полемикой против Прудона Маркс идет дальше осуждения только идей о «теории» и «практике» и вплотную подходит к анализу самого капитализма. Если не существует таинственных «пробелов» в работах Маркса, о которых говорят некоторые исследователи, то, несомненно, налицо историческое развитие, и именно этот простой факт намерена игнорировать идеология праксиса.

Глава IX

Праксис и позитивизм

В первой главе данной книги я сделал краткий обзор некоторых основ дебатов относительно праксиса и утверждал, что культурный климат нашего общества заражается реакционным цинизмом и схоластической пассивностью, философская база которых коренится в позитивизме, ибо, как отмечал Маркс в своей докторской диссертации, позитивизм представляет собою «вывертывание философии наизнанку» [1], так что вместо *критической* роли мышления, которое соотносит себя с проблемами реальности, наблюдается растущий мистицизм по поводу мышления ради мышления. Это «вывертывание наизнанку», добавляет Маркс, ведет к извращению и фактически к «безумию, как таковому» [2]. Я уже отмечал отдельные причины, в связи с которыми доктрина, отрицающая реальность и отвергающая разум, представляет собою опасность для будущего человечества.

Разумеется, позитивизм принимает множество различных форм, но в данном случае меня интересует не отличие одного позитивиста от другого, а, скорее, чем позитивизм в целом отличается от рационализма и материализма, последовательно защищать которые в состоянии только марксизм. Многие нигилистические теории, которые сейчас в моде, беспечно воображают, что они уже преодолели позитивизм только потому, что они отошли от одного из вариантов субъективного идеализма и приняли другой вариант, еще *более* реакционный и мисти-

---

[1] Writings of the Young Marx, p. 63.
[2] Ibid.

ческий. Скептицизм превратился просто в *культ* поверхностности, так что «старомодные» эмпирики, часто являющиеся «инстинктивно» рациональными и гуманными, забеспокоились по поводу растущего субъективизма самозванного *авангарда,* и им крайне не нравится мысль о том, что, продолжая исповедовать ту же самую философию эмпиризма, они могут увидеть свое собственное будущее изображение.

В этом послевоенном климате тривиальности и мракобесия можно, бесспорно, приветствовать растущее беспокойство радикалов по поводу практических последствий мышления и социальных целей, которым оно служит, особенно в связи с тем, что оно часто сопровождается интересом к теории Маркса. Однако, хотя такое беспокойство следует *приветствовать,* этого нельзя сказать о его выражении через теорию праксиса, так как концепция праксиса представляет собою *нападение* на марксизм и не может ничего сделать для того, чтобы улучшить существующий ныне климат мышления, ибо она продолжает выражать многие из его самых худших черт.

В самом деле, нигде больше критические претензии «школы праксиса» не проявляются с большей очевидностью, чем в его *реальном* отношении к позитивизму. Разумеется, внешне теория праксиса выставляет себя бескомпромиссным противником позитивистских взглядов, его полной противоположностью и фактически использует «позитивизм» как ругательное слово. Вряд ли существует хоть один аспект марксистской «ортодоксальности» от диалектики до теории отражения, от философии до детерминизма, который не подвергался бы осуждению, как «позитивистский», «эмпирический», «механистический» и т. д. Однако, как марксисты, мы не можем остановиться на констатации только внешних проявлений этой борьбы. Мы должны переждать некоторый промежуток времени, а затем задать вопрос: насколько *реальной* является оппозиция праксиса к явному предмету своей ненависти и отвращения? Насколько эффективно теория праксиса в *действительности* отходит от основ позитивистского мышления?

Чтобы ответить на этот вопрос, проще всего возвратиться к тем вопросам, которые я уже обсуждал, и посмотреть, существует ли в действительности какое-

нибудь различие между позицией позитивизма и теориями тех, кто считает себя смертельными врагами эмпиризма.

1. Марксизм как философия

Основной предпосылкой всех видов позитивизма является вера не только в то, что знание приобретается при помощи чувств, что, разумеется, справедливо, но и в то, что знание приобретается при помощи чувств таким образом, что оно заставляет нас реально *сомневаться* в объективной реальности внешнего мира, ибо процесс познания рассматривается как нечто *пассивное*, только как акт наблюдения, так что значение окружающего мира и его объективное движение затушевываются стеной субъективно понимаемого «опыта». Давид Юм был наиболее блестящим (и проницательным) представителем этой точки зрения.

Юм утверждает, что мнение, согласно которому мы узнаем все законы природы и все без исключения действия тел только путем опыта [3], является важным противоядием от метафизического верования во *врожденный* разум. Однако здесь есть нечто большее, так как он не только отвергает идею врожденного мышления, а также и идею разума. Поскольку Юм, как буржуазный мыслитель, не ставит под сомнение мышление как *созерцание*, то вместо божественной Вселенной, метафизическое сотворение которой невозможно доказать, мы имеем Вселенную вне пределов человеческого познания. «События во вселенной постоянно чередуются, и один объект сменяет другой в непрерывной последовательности, сила или мощь, приводящая в движение весь механизм, полностью скрыта от нас и никогда не проявляется ни в одном из доступных ощущению качеств тела» [4]. Знать фактически означает *видеть*, так что, поскольку наш опыт не в состоянии знать *всего*, это означает, что он вообще ничего знать не может. Те объекты, которые оказывают воздействие на наши органы чувств, посто-

---

[3] Юм Д. Исследование о человеческом познании. Соч., т. 2, М., 1965, с. 31.

[4] Там же, с. 65.

янно остаются за пределами нашего познания, и логическим следствием является пугающий солипсизм [5]. Поэтому многообещающая доктрина опыта, которая не в состоянии освободиться от пассивной теории познания, приводит к катастрофическим результатам.

Что же происходит с философией? Она уже больше не является всеобъемлющим мировоззрением или универсальной теорией. Она сведена к набору формальных или логических положений, которые все в большей степени питают свои собственные определения и предпосылки. Юм заявляет, «что единственными объектами отвлеченных наук или же демонстрации являются количество и число» [6], ибо знание и доказательство, понимаемые созерцательно, не могут быть уверены ни в чем другом.

Итак, теоретики праксиса, разумеется, отвергают *формальные* ограничения, которые позитивизм все в большей степени налагает на наше познание, ибо человек в конечном счете является «создателем мира». Однако как быть с *содержанием* позитивистской мысли? Корш утверждает, что, поскольку марксизм отвергает идеализм, постольку он отвергает всю философию и, «будучи строго эмпирическим исследованием в области конкретных исторических форм общества, не нуждается в поддержке со стороны философии» [7].

Что касается Лефевра, то, по его мнению, философия — это дело прошлое, ибо марксизм близок к праксису! Однако если эта позиция и *кажется* враждебной позитивизму, то на практике ее предпосылки идентичны. Дело в том, что отношение позитивизма к философии в своей основе является нигилистическим: опыт не подтверждает внешней реальности мира, он просто окутывает ее покровом таинственности, обрушивая, таким образом, на бедного «наблюдателя» все увеличивающееся количество абсурдных, опровергающих самих себя сомнений. Познаваемая истина сокращается до пределов сомневающегося разума, так что философии как

---

[5] Он «всегда беспокоит последователей эмпирической традиции». Корнфорт М. Марксизм и лингвистическая философия. М., 1968, с. 47.

[6] Юм Д. Исследование о человеческом познании. Соч., т. 2, с. 166.

[7] Korsch K. Marxism and Philosophy, p. 20.

объективному мировоззрению приходит конец. Хорошо известны слова Юма: «Если, удостоверившись в истинности этих принципов, мы приступим к осмотру библиотек, какое опустошение придется нам произвести в них! Возьмем, например, в руки какую-нибудь книгу по богословию или школьной метафизике и спросим: *«Содержит ли она какое-либо абстрактное рассуждение о количестве или числе?* Нет. *Содержит ли она какое-нибудь основанное на опыте рассуждение о фактах и существовании?* Нет. Так бросьте ее в огонь, ибо в ней не может быть ничего, кроме софистики и заблуждений!» [8] В таком случае идея, что философия как универсальная теория мертва, не является ни новой, ни революционной, так как насчитывает уже более двухсот лет. Индивидуум может пониматься как скептический аналитик, чьи категории представляют его собственный мир, или как пламенный активист, который создает мир в своем воображении, однако конечный результат будет один и тот же. Объективная философия увядает на корню, а реальный мир независимо от того, «сделан ли он», «проанализирован», «категоризирован» или «методологически проверен», растворяется в некую мистическую сущность, которая существует только в сознании. Позитивизм совершенно бессилен основать или творчески преобразовать метафизику в традиционном смысле. В самом деле, он совершенно некритичен по отношению к своему собственному метафизическому прошлому, ибо он *признает* освященное временем разделение между некой абсолютной истиной и релятивистским опытом, которое было намечено, например, в трудах Платона, но вместо признания абсолютного за счет относительного меняет порядок и признает опыт за счет истины. Он просто заменяет метафизику теолога метафизикой скептика. А теоретики праксиса следуют за позитивизмом, идущим по пути саморазрушения.

Что связывает «специалиста» по философии, который говорит все больше и больше о все меньшем и меньшем, с праксическими представлениями Жан-Поля Сартра о человеке как о «привилегированном существующем», так это то, что оба они отвергают возможность

---

[8] Юм Д. Исследование о человеческом познании. Соч., т. 2, с. 169.

понимания мира как единого целого и поэтому никто из них не в состоянии понять ни один из составляющих его компонентов, ибо если мы не поймем всеобщего в частном и частного во всеобщем, то мы вообще не сможем ничего понять. Мир просто предстает перед нами как хаос, состоящий из отдельных частиц. «Непревосходящая неповторимость человеческого приключения»[9] может показаться революционной и вдохновляющей, но истина заключается в том, что оно не представляет собой ни малейшего продвижения вперед по сравнению с тоскливыми утверждениями эмпириков относительно того, что реальность есть серия не связанных между собою «событий». Это всего лишь позитивизм наизнанку.

Разумеется, тот факт, что марксизм представляет собою мировоззрение и тем самым философское учение о Вселенной, не означает и не может означать, что он утверждает абсолютную истину *вне* исторического мира. Ибо истинные знания о Вселенной, как и сама Вселенная, могут только углубляться, развиваться и расти от одного исторического периода к другому. Такая истина абсолютна, ибо она совершенно реальна, но она в то же время обязательно *относительна,* так как она может находить свое выражение только частичным и исторически обусловленным образом. Истина абсолютна *и* относительна, и если она не является той и другой, то ее вообще нет. В этом диалектический материализм решительно порывает с метафизикой более чем двухтысячной давности, но в то же время продолжает творчески основываться на ней.

2. Диалектика и природа

Наступление на материализм, развернутое «школой праксиса», не является чем-то новым. В начале XVIII в. Джордж Беркли отверг идею материи как вещи в себе просто как абсурдную, ибо кто не знает о том, что категории мышления, причинности, необходимости, времени и пространства существуют только в сознании? Постулировать логику в природе есть не что иное, как насилие над категориями.

---

[9] Sartre J.-P. Search for a Method, p. 176.

В своей критике Энгельса Джефф Коултер полностью поддерживает (разумеется, «с революционных позиций») часто повторяющиеся атаки эмпириков на диалектику природы. Коултер утверждает, что концепция диалектической логики «смешивает высказывания в их *отношении* друг к другу с их предметным содержанием, как таковым» [10], а это, разумеется, есть кантовский идеализм, ибо если отношения не свойственны их «предметному» содержанию, объективную реальность которого мы отражаем в нашем мозгу, то они могут быть только интроспективно стимулированы метафизическими постулатами, которые применимы априорно. Это старая история о том, как бедная материя уподобляется девице, находящейся в беде до тех пор, пока Логика — этот рыцарь в сияющих доспехах Категорий — не приходит к ней на помощь! По отношению к данной нелепости правящего класса «революционный» праксис и консервативный позитивизм единодушны.

Коултера, как правоверного эмпирика, ужасает мысль о том, что если природа имеет диалектический характер, то мы получим идеологическую поганку «новой телеологии», а это — немыслимый абсурд.

«Если утверждают, что в рамках некоторых природных явлений существует противоречие и это противоречие там свободно определяется как «противоречивые силы», то основываются на некоторой разновидности телеологии и даже на анимистических предположениях» [11]. Итак, если «телеология» просто означает понятное (в противовес разумному) движение Вселенной, тогда марксизм может обходиться без «разновидности телеологии» не в большей степени, чем любая другая философия, включая, как мы это увидим, и сам праксис. Энгельс ясно подчеркнул это, когда указывал, что именно «*старая* телеология (курсив мой. — *Э. Х.*) пошла к черту», но в то же время сделал вывод: «Теперь твердо установлено, что материя в своем вечном круговороте движется согласно законам, которые на определенной ступени — то тут, то там — с необходимостью порождают в органических существах мыслящий дух» [12].

---

[10] Coulter J. Marxism and the Engels Paradox, p. 139.
[11] Ibid.
[12] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 510.

Маркс согласился: недостаточно было просто отбросить телеологическую сказку относительно «цели» Вселенной, а было необходимо заменить метафизическое объяснение движения предметов *научным*. Маркс высоко ценил работу Дарвина «Происхождение видов» не только потому, что она впервые нанесла смертельный удар по телеологии, но и потому, что в ней также «эмпирически объяснен ее рациональный смысл» [13]. Это замечание имеет исключительно важное значение, ибо заметьте себе, что Маркс не отбрасывает телеологию как просто *абсурдную;* она имеет *рациональное* значение, и ему нужно найти объяснение. Зачастую блестящие умозрительные спекуляции старых телеологов могут быть поставлены на более прочную научную основу путем диалектического понимания, и это освобождает «цель» от скрытых в ней идеалистических намеков и позволяет вплотную подойти к *материальному* развитию органической и неорганической жизни. Если марксизм остается «телеологическим», то только потому, что он рассматривает природу как объективный мир, который развивается.

Как мы уже видели, одно дело — открыть огонь по теории природы и совсем другое — фактически не признавать ее. Философия, так же как и природа, не терпит пустоты: то, что отбрасывается в одной форме, должно вернуться в другой; и прятаться за смелой, «антиметафизической» теорией праксиса может только теория, которая утверждает, что природа на самом деле не является диалектической, поскольку она движется по кругу. Ленин цитирует Маха: «Принятие божественного первосущества не противоречит никакому опыту» [14], ибо, согласно скептицизму, все проходит. «Телеология» не исчезнет с теоретической сцены только потому, что она сталкивается с одним или двумя невероятными эмпиристскими пугалами. Наоборот, эмпиризм поощряет все виды мистицизма, а нападение на разум и историю, которое подразумевается в отказе от диалектики природы, приводит просто к тому, что через заднюю дверь вновь протаскивается *метафизическая* «телеология», которая постулирует природу, чьей единст-

---

[13] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 30, с. 475.
[14] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 153.

венной целью является, по-видимому, механистическая погоня за своим собственным хвостом.

Теоретики праксиса не совершили совершенно никакого самостоятельного продвижения в понимании мира, поскольку ранние эмпирики первыми разработали свою проблематичную теорию опыта. Коултер утверждает, что «телеологическая» концепция исторического развития отвергает «активистски-волюнтаристское понятие революционного изменения» [15], и если под словом «волюнтаристский» подразумевается «субъективистский», то тогда это утверждение справедливо. Однако следовало бы отметить, что здесь в концепции «активистско-волюнтаристского» новой является только форма, а содержание так же старо, как сам эмпиризм. По словам Шмидта, ту же самую веру в «практико-интеллектуальное восприятие» мира можно найти в четком утверждении Карла Пирсона о том, что *«человек есть творец закона природы»* [16], и этот субъективизм является столь же революционным, как скептицизм самого Давида Юма.

В самом деле, насколько критичны теоретики праксиса по отношению к позитивизму, к которому, по их утверждению, они питают отвращение, можно увидеть в их замечаниях по естественным наукам. Шмидт, например, заявляет, что «абстрактные метафизические тезисы Энгельса совершенно не связаны с методом самой естественной науки, которая ориентирована на формальную логику и является недиалектической в том смысле, что она не отражает исторической связи своих объектов» [17]. Такой взгляд на естественные науки является позитивистским в своей основе, и Маркс и Энгельс его решительно отвергали. Насколько абсурдно утверждать, что естественные науки по своей методологии не отражают исторической связи между объектами, было отмечено в «Рукописях 1844 года», где Маркс подчеркивал тот факт (который не сумели понять младогегельянцы), что «тем более *практически* естествознание посредством промышленности ворвалось в человеческую жизнь... *Промышленность* является *действительным*

[15] Coulter J. Marxism and the Engels Paradox, p. 140.
[16] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 165.
[17] Schmidt A. The Concept of Nature in Marx, p. 55.

историческим отношением природы, а следовательно, и естествознания, к человеку»[18]. Естественные науки «вторгаются и трансформируют» человеческую жизнь и в то же время не имеют ничего общего с теорией диалектики! Маркс не мог бы более сильно выразить свое несогласие. Он писал, что раз мы рассеиваем формалистские и позитивистские иллюзии по поводу естественных наук, то «в результате этого естествознание утратит свое абстрактно материальное или, вернее, идеалистическое направление и станет основой *человеческой* науки, подобно тому, как оно уже теперь — хотя и в отчужденной форме — стало основой действительно человеческой жизни, а принимать *одну* основу для жизни, другую для *науки* — это значит с самого начала допускать ложь»[19].

Тем не менее именно это вредное и абстрактное деление между «одной основой для науки, а другой для жизни» поддерживает позитивизм и принимают теоретики праксиса. В своей работе «История и классовое сознание» Лукач отвергает «методологию естественных наук: потому что, как он заявляет, в их содержании нет места для противоречия»[20]. Но это означает, что Лукач совершенно некритично принимает положение о том, что может существовать только одна методология естественных наук, и она должна быть позитивистской. Лукач утверждает, что основа ревизионизма — это «методология естественных наук», и это действительно парадокс, ибо сам Лукач продолжает поддерживать точку зрения этой методологии, а именно что природа есть нечто пассивное, полностью находящееся вне человека и не обладающее своим собственным диалектическим движением. Для позитивиста природа есть неизменяющийся хаос, который мы просто созерцаем: если между теориями и существуют противоречия, то они возникают на базе формальных вопросов «логики» и «проверки»; они не имеют ничего общего с фактическим преобразованием природы человеком. И праксис, несмотря на его резкие высказывания по поводу «позитивистской методологии»,

---

[18] Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 595.

[19] Там же.

[20] Lukacs G. History and Class Consciousness, p. 10.

следует эмпиризму в своей антигуманистической и эксплуататорской иллюзии, полагая, что ученый стоит в стороне от природы и паразитически питается ее фрагментарными «данными». На самом же деле, конечно, как это блестяще показал Маркс, прогресс в области *естественных* наук не в большей степени является продуктом «созерцания», чем это имеет место в общественных науках, и этот момент решительно подчеркивает Ленин, который в своей работе «Материализм и эмпириокритицизм» показывает, что «кризис методологии», который он обсуждает и дискутирует, возник в связи с тем, что в области физики и химии произошли драматические события, которые сами являются продуктом технологических изменений, и они поставили под вопрос традиционный материализм и создали настоятельную необходимость поставить естественные науки на диалектическую основу.

Поэтому критика позитивизма сторонниками праксиса носит только теоретический характер. В действительности они придерживаются взглядов эмпирических критиков марксизма, отвергая диалектику природы и поддерживая идеалистическую точку зрения, согласно которой методология естественных наук не имеет ничего общего с диалектической истиной. Они продолжают метафизически отделять мир природы от мира человека.

3. Теория отражения

Теория отражения впервые была упомянута в знаменитой работе Локка «Опыт о человеческом разуме», в которой он утверждает, что опыт есть источник всех видов знания, и это может быть только так, ибо наш разум отражает «внешние чувственно воспринимаемые объекты». Однако материалистический аспект теории Локка не был сохранен и развит его эмпирически настроенными последователями, ибо, если, как утверждалось, опыт есть прежде всего *интеллектуальная* деятельность, тогда вместо изменения реальности он просто растворяет ее в чисто мыслительной конструкции, а теория отражения исчезает. В результате «опыта» объективный мир, который, как предполагается, наш разум должен отражать, становится непознавае-

мым. Беркли не составляло никакого труда превратить эмпиризм Локка в чистейший идеализм, а Юм смог легко показать, что если идеи являются всего лишь данными ощущений, то тогда даже «объективный» бог Беркли оказывается еще одной непознаваемой вещью в себе.

В своем эссе «Истина и отражение» Петрович защищает свое представление о «свободных творческих существах праксиса», которые создают, а не отражают действительность на основе философии, которая практически представляет собою чистый эмпиризм. По его мнению, совершенно абсурдно считать, что эмоции и воля отражают действительность: «Разве любовь, ненависть, зависть, злоба являются только различными формами отражения внешних объектов, на которые они направлены?» [21] Такое предположение кажется Петровичу бессмысленным именно потому, что он разделяет точку зрения эмпириков, согласно которой отражение может быть лишь *пассивным* процессом, а не деятельностью самой по себе, не деятельностью *осознанного* производства, обязательно изменяющей объективный мир, который она отражает. Иными словами, он принимает чисто механистический вариант теории отражения, который не является марксистским и который невозможно защищать, а затем навязывает его диалектическому материализму. По своей природе воля отражает объективную реальность, поскольку она должна *реагировать* на ее воздействие. Теория отражения не отрицает активной природы воли и эмоций, а, скорее, *объясняет* в рациональных и материальных терминах те силы, которые являются источником их формирования, ибо если, как утверждает Петрович, воля и эмоции фактически не отражают реальности, то не следует ли нам в этом случае предположить, что они сами создают себя из ничего и что они являются вневременными импульсами неизменяющейся Человеческой Натуры?

Однако Петрович продолжает уверять, что, когда мы рассматриваем характер абстрактного мышления, абсурдность теории отражения становится еще более очевидной, ибо что могут отражать абстрактные или логические предложения?

---

[21] Petrovic G. Marx in the Mid-Twentieth Century, p. 195.

«Например, негативное экзистенциальное утверждение является правильным, если то, что оно отрицает, не существует. Как можно подобное утверждение рассматривать в качестве отражения объективной реальности? Вся система математических положений является системой истинных положений, и трудно предположить, что она отражает что-либо. А что отражается положениями о прошлом, будущем, о возможном и невозможном?»[22] Эта проблема возникает именно потому, что, как и раньше, Петрович соглашается с чисто эмпирической концепцией сознания как чего-то механически отделенного от внешней реальности, как пассивного созерцания, которое рассматривает жизнь *со стороны*. Как подчеркивает Энгельс в «Анти-Дюринге», агностицизм неизбежен, если мы настаиваем на том, чтобы рассматривать сознание «вполне натуралистически», как «нечто данное, заранее противопоставляемое бытию, природе»[23]. Если мы принимаем этот метафизический дуализм, то нет ничего удивительного в том, что теория отражения становится недоступной для понимания. О математических положениях утверждают, что они населяют мир сознания, а конкретные объекты — мир реального, как если бы и те и другие вечно были отделены друг от друга. Абстрактные кажимости некритически воспринимаются как истина.

Реальный вопрос, который следует поставить, но который, разумеется, эмпирик, в конечном счете являющийся теологом в душе, просто игнорирует, — это вопрос *исторический*: каким образом возникает сознание как часть человеческой деятельности, как осуществляется переход от незнания? Поскольку *этот* вопрос поставлен и на него дан ответ, становится сравнительно легко увидеть, как способность отличить положительное от отрицательного, хорошее от плохого, цифру 1 от цифры 100, короче говоря, способность *мыслить* возникает не как отражение того или иного конкретного объекта, а как результат *бесконечного* числа актов отражения на обширном участке жизненного опыта, и, таким образом, мышление в терминах универсальных принципов становится возможным как сознательный

---

[22] Petrovic G. Marx in the Mid-Twentieth Century, p. 195.
[23] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 34.

процесс. Наука, математика и мораль не возникают на основе *созерцания;* они возникают на базе все расширяющихся творческих отношений человека с природой, которые в результате широких и разнообразных контактов с конкретными явлениями дают ему возможность более глубокого понимания на уровне общего. Математика является крайне практическим и конкретно обоснованным искусством, как это ясно всем, кто изучает ее основы: только ее мистифицирование, проделываемое идеалистической философией (которая сама является продуктом более чем *конкретной* эксплуатации), наделяет ее трансцендентальными чертами и не принимает во внимание реальности, обычно прибегая к метафизическому сопоставлению всеобщего и частного, вечного и преходящего, абстрактного и конкретного, идеала и реальности. Наивные возражения Петровича против теории отражения основываются не на соображениях практического революционера, а на идеализме тысячелетней давности, который был взращен на базе эксплуататорского разделения труда и питает иллюзии о том, что сознание может действительно представлять из себя что-то не будучи чем-то реальным.

Насколько цепким продолжает оставаться влияние прошлого на современную мысль, видно из работы другого «революционного позитивиста» Лешека Колаковского, которого собственное «критическое» прочтение Маркса тоже склоняет к концепции праксиса.

В своей работе «Карл Маркс и классическое определение истины» Колаковский утверждает, что традиционный эмпиризм рассматривает познание как процесс создания концепций, которые сами по себе абстрагированы от индивидуальных наблюдений над свойствами видов. Однако идея о том, что абстрактное мышление может просто возникнуть на основе восприятия частностей, не принимает во внимание «основного факта сознания» [24], а именно необходимость знания общего для восприятия конкретного, и это, разумеется, справедливо. Традиционный эмпиризм с его верой в то, что все выходящее за пределы кажимостей и чувственных данных должно быть метафизическим, заведомо односторо-

---

[24] Marxism and Beyond (Paladin, 1971), p. 66.

нен в своей попытке разделить то, что практически составляет активное единство, — индукцию и дедукцию, восприятие и понятие и т. д. Гегель хорошо понимал, что все объекты представляют собою «конкретные универсалии», они *одновременно* и одинаковы и различны и приобретают свою специфическую идентичность только на базе того конкретного способа, которым они соотносятся со всем *миром,* того способа, которым они существуют как части в рамках более обширного целого.

Однако для Колаковского необходимость общего знания по отношению к процессу познания показывает не на возможность, которая ведет к рациональному пониманию конкретного мира, а на тот факт, что если нам необходимо знание общего для того, чтобы мыслить, то объективный мир на самом деле не существует. Можно усовершенствовать традиционный эмпиризм, сделав его субъективным идеализмом, столь ярко выраженным, что даже чувственные данные могут рассматриваться как результаты воображения. Наивное и фрагментарное мировоззрение «превращается» в цельный солипсизм. Если Гегель пытается преодолеть эмпиризм, утверждая, что все объекты, будучи «конкретными универсалиями», вполне реальны, как реально единство тождества и различия, которое существует между родителем и ребенком, то Колаковский приходит к противоположному заключению: поскольку мысль универсальна, то, значит, она создает для своего собственного удобства отдельные частности, которые она предполагает постичь. Какова диалектика! «Необходимость» общего указывает на то, говорит Колаковский, что реальность сама по себе, то есть вне пределов сознания, должна быть непознаваемой. Он настаивает, что мы не имеем никакого права предполагать, что «предсуществующая реальность» обладает качествами человеческой реальности и у нас нет способов для того, чтобы «проникнуть в тайны природы и в те виды искажений, которые она претерпевает, когда отбрасывает свою трансцендентность, чтобы проявить себя перед нами» [25]. Мы фактически не отрицаем существования

---

[25] Marxism and Beyond, p. 74.

этой «пред-существующей реальности» и не говорим, что она непознаваема: мы просто «отвергаем ее как возможный объект исследований». Она не является *непознаваемой.* Все дело в том, что у нас нет возможности выяснить, что это такое! Это революционное кредо не только отрицает существование таких наук, как геология, зоология, палеонтология, если упоминать лишь только некоторые из наук, которые продолжают проявлять запоздалое беспокойство по поводу «пред-существующей реальности», но оно предлагает нам также представить социальный мир человека как его собственное произвольное творение.

Колаковский заявляет, что мир, представленный в трудах молодого Маркса, является миром искусственным, в котором лингвистические и научные подразделы возникают на основе практических нужд человека. Означает ли это, что, поскольку человек может удовлетворить свои практические потребности только через материальное производство, эти лингвистические и научные подразделы являются отражением объективного мира? Увы, нет. Колаковский по-прежнему разделяет точку зрения эксплуататора, которая сводится к тому, что если кто-либо является «творческим» существом, то это означает, что он может вести себя так, как ему заблагорассудится. Лингвистические и научные подразделы не являются искусственными в том простом смысле, что не имеют отношения к объективной реальности. Они представляют собой просто выражения произвольности. В *этом* мире мы рассматриваем Солнце и Луну как особые виды объектов не потому, что они именно таковы, а просто потому, что именно такое восприятие нас устраивает. Однако дело в том, что любой другой вариант «классификации» мог бы вполне иметь место: «В абстракции ничто не мешает нам разделять окружающий нас материальный мир на фрагменты, которые созданы в таком виде, который полностью отличается от того, к чему мы пришли. (Так, говоря более упрощенно, мы могли бы создать мир, в котором не было бы таких объектов, как «лошадь», «лист», «звезда» и другие, якобы созданные природой. Вместо этого могут быть, например, такие объекты, как «пол-лошади и часть реки», «мое ухо и луна» и другие аналогичные продукты сюрреалистского воображе-

ния)[26]. Это знаменательное признание того иррационализма и глупости, которые возникают в тех случаях, когда отвергается теория отражения и вместо нее постулируется чистый и простой солипсизм. Разумеется, Колаковский не первый, кто выставляет себя на посмешище подобным образом. Юм предупреждал, что тот скептик, который не сможет смягчить логический эмпиризм при помощи практического здравого смысла, окажется в мире, в котором «весь строй человеческой жизни должен был бы подвергнуться разрушению, если бы его принципы приобрели всеобщее и прочное господство. Всякие разговоры, всякая деятельность, немедленно прекратились бы, и люди пребывали бы в полной летаргии, пока не настал бы конец их жалкому существованию вследствие неудовлетворения естественных потребностей»[27]. Этот солипсизм не нов: что здесь нового (сравнительно), так это попытка выдать подобный абсурд за прогрессивный шаг «дальше марксизма»! Необходимо отметить, что после опыта миллионов людей, испытавших фашистское рабство, этот разрушительный скептицизм перестал быть игрой. Его нигилизм имеет самые мучительные и пагубные практические последствия, ибо в мире, где все рассматривается как произвольное и искусственное, мы сталкиваемся с релятивизмом, от имени которого каждая мыслимая социальная и политическая мерзость может защитить себя. Фашизм есть не что иное, как практическое и кошмарное осуществление этой «эпистемологии калейдоскопа». Если справедливо, как утверждает Колаковский, что «никакое разделение, даже самое фантастическое по сравнению с тем, к чему мы привыкли, теоретически не менее обосновано и не менее «правдиво», чем то, что мы воспринимаем в действительности»[28], тогда что может помешать самозваному *авангарду* утверждать, что наступило время перемен? В конце концов, кто может выступать против, следуя логике Колаковского, если «романтики» делят мир на суперменов и недочеловеков, арийцев и евреев, хозяев и рабов. Какой выбор можно сделать между

---

[26] Marxism and Beyond, p. 68—69.
[27] Юм Д. Исследование о человеческом познании. Соч., т. 2, с. 163.
[28] Kolakowski L. Marxism and Beyond, p. 69.

одним «продуктом сюрреалистского воображения» и другим?

Как я уже отмечал, эмпиризм предоставляет эпистемологическую основу для самой черной реакции и наиболее безумного авантюризма, ибо последствия его преклонения перед кажимостями и презрение к теории отражения означают отказ от разума и реального мира. Это является мрачным напоминанием о той пропасти, которая лежит между благими намерениями и возможной практикой теории праксиса, которой она должна некритически следовать, имея в виду такой род мышления, который надевает на мыслящих людей философские смирительные рубашки, так что они начинают представлять себе, что все вокруг них является их произвольным созданием.

4. Исторический материализм и релятивистское воображение

Метафизический дуализм, создаваемый эмпиризмом между общим и частным, разумом и опытом, объектом и субъектом, проявляет себя также и в сфере *морали*, где дихотомия «двух миров» может быть видна в блестящем аргументе, что логически невозможно вывести Должное из Сущего. Факты и ценности должны четко отделяться друг от друга. Моральные оценки являются всего лишь реакциями эмоций, личных мнений, которые, когда мы вторгаемся в царство самой науки, должны носить *частный* характер. Таким образом, социальная критика может быть для удобства отброшена как интеллектуальное заблуждение, как просто ошибка в обучении.

Конечно, *ясно*, что эта позитивистская догма сталкивается с острой реакцией со стороны праксиса. Корш приводит слова Гильфердинга (который считал науку свободной от ценностей) для того, чтобы высмеять «позитивизм» Второго Интернационала, тогда как Гольдман фактически обвиняет марксизм в том, что тот проводит позитивистское различие между ценностью и фактом [29]. Поскольку в большей своей части теоретизи-

[29] Goldman L. Reflection on History and Class Cousciousness, p. 69.

рование праксиса звучит высокоморально, кажется не вполне справедливым отождествлять его концепции с позитивизмом, по крайней мере в аспекте отрицания современным эмпиризмом наличия ценностей в науке.

Однако ситуация не столь уж проста. Я уже пытался показать, рассматривая вопрос о диалектике природы, как праксис пытается отвергнуть «методологию естественных наук», некритически воспринимая ее формулировку в терминах позитивизма. Такая же «некритичная критика» явно имеет место по отношению к науке в целом. В своей критике диалектики природы Животич постоянно противопоставляет понимание *науки*, в которой «существующее положение вещей поднято до уровня единственно возможной реальности» [30], *диалектике*, которая критически отвергает мир во имя «подлинной родовой человеческой сущности». Наука сводится к фактам, «к существующему положению вещей», а диалектика — к «ценностному профилю реальности», первая касается того, что Есть, а вторая того, что Должно Быть. Очень знакомый дуализм! Это, разумеется, именно то различие, которое проводит сам позитивизм. Следует иметь в виду, что позитивизм не отрицает возможности наличия всяких ценностей. Он просто отвергает существование *объективных* ценностей, которые отражают реальный мир, и теория праксиса, несмотря на свою явную враждебность позитивизму, с удовольствием соглашается с этим. В конце концов для своей же собственной этики «подлинную родовую человеческую сущность» нельзя вывести из существующего положения вещей. По словам Маркса, она в значительной степени представляет собой идеал, «к которому должна приспособиться действительность», и поэтому она по-прежнему остается тесно связанной с позитивистской догмой о дуализме факт — ценность. Иными словами, Животич так же критикует позитивизм, как Кант критиковал Юма, ибо Кант признавал скептическую доктрину опыта и просто создавал наряду с ней метафизическое alter ego, которое фактически осталось в стороне. Истина состоит в том, что теоретик

---

[30] Zivotic M. The Dialectics of Nature and the Authenticity of Dialectics, Praxis, 1967, p. 254.

все еще остается связан с позитивистским мировоззрением независимо от того, привлекают ли его мистические поповские проповеди «подлинной родовой человеческой сущности», или он ставит на их место логика, специальность которого состоит в том, чтобы дилетантски разбираться в кажимостях. В обоих случаях догма «ценность—оценка» остается неизменной.

Аналогичная проблема возникает и перед Петровичем, когда он комментирует отрывок из «Grundrisse» Маркса, в котором последний ссылался на «очень возвышенный взгляд» на производство, которого придерживались древние и средневековые народы по сравнению с подходом современной буржуазии. Несомненно, заявляет Петрович, это подтверждает то, что мы не можем рассматривать исторический материализм Маркса как теорию, которая занимается лишь экономикой. «Этот тезис не только не является «экономическим», он фактически не является научным. Может быть, было бы возможным установить при помощи научных методов, был ли фактически один из двух взглядов широко распространен в древнем, а другой в современном мире. Но какими научными методами можно установить, был ли один взгляд более «возвышенным», чем другой? Какие наблюдения, эксперименты, измерения, иными словами, какие эмпирические методы могут установить степень «возвышенности»?[31] Действительно, эмпиризм не уведет нас достаточно далеко по пути поиска ответа на эти вопросы, но где тот серьезный марксист, который когда-либо утверждал, что *наука* является «эмпирическим методом», свободным от ценностей? Конечно, это был не Маркс, ибо весь «Капитал», как мы уже видели, исходит антиэмпиристской, согласно которой капитализм никогда нельзя понять по кажимостям. Эта позиция, разумеется, была заклеймлена как «метафизическая» и «гегельянская» теми вульгаризаторами, которые слишком робки, чтобы видеть дальше собственного носа.

Понятие «возвышенного» явно этическое и, как полагает Петрович, означает «лучше, выше, более человечно». Но означает ли это, что «возвышенное» представляет собою просто произвольную «оценку ценно-

---

[31] Petrovic C. Marx in the Mid-Twentieth Century, p. 46.

стей»? Ничего подобного, и собственное определение «возвышенного», которое дает Петрович, показывает, почему это происходит. Быть «возвышенным» означает быть *более* гуманным, осознавать более глубоко *бесконечный* потенциал человечества в области прогресса, как можно больше приблизить человека к идеалу, который по своей природе является абсолютным и бесконечным и который раскрывается все более глубоко в процессе самой истории. Эта «Бессмертная смерть» *является* объективным стандартом, делающим понятие «возвышенного» научно понятным и совершенно конкретным. Наши моральные принципы не являются субъективистскими изобретениями: они отражают сам реальный мир.

Что касается тезиса Маркса, то Петрович настолько занят эмпирической проблемой «измерения» морали, что он не в состоянии объяснить читателю, что же имел в виду Маркс. А имелось в виду следующее. «Возвышенность» производства в докапиталистическом обществе представляет собой эксплуататорскую *иллюзию*, которую капитализм с его голым чистоганом представляет в обнаженном виде. Фактически «благородство» античной и феодальной систем просто является продуктом отсталости, тогда как капитализм с его варварством «индивидуума» подводит человека к более высокому и подлинно гуманному обществу, о котором невозможно было мечтать в более ранние времена, если не считать мечты о каком-то потустороннем мире. Несмотря на кажимости и вопреки «иллюзии эпохи» человек в меньшей степени возвышен в древние времена, чем при капитализме, ибо в настоящее время он имеет в своем распоряжении возможность полностью устранить эксплуатацию.

Таким образом, ссылка Маркса на эту *кажимость* «возвышенности» не представляет собою некоего временного отклонения от науки в философию: это комментарий, полностью соответствующий реальной науке, которая занимается объяснением *исторической* реальности, хотя она и отличается в определенной степени от «эмпирической науки», методы которой бессильны и не в состоянии пойти дальше отдельных кажимостей. Сопоставлять «эмпирически доказанную» научную концепцию и «философский тезис, основанный на философ-

ском аргументе», как это делает Петрович, — значит просто выразить эмпирическую догму в ее наиболее опрометчивом виде... Печальная старая история о том, что ценности — это ценности, факты — это факты, наука — это наука, а философия — это философия и им никогда не сойтись!

Путем создания метафизического барьера между «опытом» и нашим рациональным пониманием позитивизм беспомощно сползает к самоубийственному релятивизму, который в свою очередь может привести лишь к интеллектуальному параличу. Нет ничего удивительного в том, что такая катастрофическая нестабильность оказывает очень сильное влияние на теорию праксиса на каждом шагу, так же как и на позитивистскую философию, на которой «стыдливо» основывается концепция праксиса. Посмотрим, например, рассуждения Лукача об историческом материализме в его работе «История и классовое сознание». Он говорит: «Обычный аргумент против обоснованности исторического материализма, который рассматривается буржуазной мыслью как решающий, состоит в том, что методы исторического материализма должны быть применены к нему самому. Для того чтобы он стал обоснованной системой взглядов, должно получиться так, чтобы каждая так называемая идеологическая формация являлась функцией экономических реальностей и (как и идеология борющегося пролетариата) также являлась a fortiori точно такой же идеологией и такой же функцией капиталистического общества»[32]. Одним из таких буржуазных мыслителей был Карл Маннгейм, возражений которого против исторического материализма я уже кратко касался. Что касается Маннгейма, то он утверждает в своей работе «Идеология и утопия», что каждая социальная группа имеет свою перспективу, определяемую ее «ситуацией», и имеет мировоззрение, связанное с ее социальным положением. Однако под словом «относительный» Маннгейм фактически имеет в виду простое *отношение*, ибо, подобно всем позитивистам, Маннгейм не смог увидеть взаимосвязь между частным и общим, абсолютным и относительным и, следовательно, полагал, что если идеи относительны, то, ви-

---

[32] Lukacs G. History and Class Consciousness, p. 228.

димо, они не могут быть правильными. Таким образом, чтобы отыскать истину, необходимо найти группу, которая не является группой, — группу, релятивизм которой дает ей привилегированный доступ к бесконечному миру абсолютного, короче говоря, группу, перспективы которой не являются «ситуационно определенными». Но где можно найти такие трансцендентальные создания? Разумеется, в той секте, к которой принадлежит сам Маннгейм, — в «бесклассовой» интеллигенции!

Достойно сожаления, что не только буржуазные мыслители принимают всерьез эти банальные глупости. Это также делает и Лукач. «Общий аргумент такого вида» ставит его в тупик. Он заявляет: «Я считаю, что такое возражение можно отчасти поддержать, но согласие с ним не принесет вреда научному статусу исторического материализма»[33]. Но как мы можем бороться с релятивизмом, если мы соглашаемся (хотя бы «частично»!) с его возражениями? Лукач разъясняет: «Субстантивные истины исторического материализма относятся к такому же типу, что и истины классической экономики во взглядах Маркса: это истины в рамках определенного социального порядка и системы производства. Как таковые, и только как таковые, выдвигаемые ими претензии относительно их правильности являются абсолютными. Однако это не исключает возникновения обществ, в которых в силу их различных социальных структур будут доминировать другие категории и другие системы истин»[34]. Иными словами, мы избегаем соблазна «тотального релятивизма», бросаясь с головой в самую его гущу! В чем суть ответа Лукача? Она состоит в следующем: чтобы ответить на возражения Маннгейма, нам необходимо помнить, что марксизм является «самопознанием» капиталистического общества и поэтому так же абсолютно верен для пролетариата, как классическая экономика была верна для буржуазии. Однако какая это истина? Ибо Лукач не только ограничивает марксизм по его масштабам и действию капиталистической эпохой (что является абсурдным), но и вообще низводит универсальную науку до

---

[33] Lukacs G. History and Class Consciousness, p. 228.
[34] Ibid.

статуса «фанатичного предрассудка» или «прагматической идеологии». Как можем мы, основываясь на утверждениях Лукача, *доказать,* что исторический материализм является «правильным историческим методом» и что именно марксизм, а не либерализм, фашизм или анархизм является «самопознанием» капиталистического общества?

Более того, если просто сказать, что марксизм является истиной потому, что он представляет идеологию пролетариата, то это не будет решением вопроса, ибо многие члены рабочего класса могут отвергать и фактически отвергают марксизм в любой данный исторический момент времени в пользу какого-то другого мировоззрения, которое, как они полагают, выражает их важнейшие интересы. Как мы могли сказать, что они фактически совершают ошибку? Лукач полностью игнорирует, так же как и Манигейм, *объективные* интересы пролетариата, которые отражает марксизм, — те интересы, которые подводят человечество к ступени, следующей за капитализмом, — и поэтому капитулирует перед скептическим релятивизмом, который, если довести его до логического завершения, полностью устраняет марксизм. Лео Штраус, реакционный философ и правый критик либерализма, без труда доказывает абсурдность того, к чему приводит позиция Лукача. Он отмечает, что «если марксизм и является только истиной для нашего времени или нашего общества, то перспектива бесклассового общества также является только истиной для нашего времени и общества; это может оказаться той иллюзией, которая дает пролетариату силу и решимость для свержения капиталистической системы, хотя фактически порабощенным в конечном счете оказывается пролетариат» [35]. А почему бы и нет, если следовать Лукачу, ибо он отвергает научную точку зрения, согласно которой бесклассовое общество является материальной *необходимостью,* исторически неизбежной в той или иной форме или в то или иное время, и рассматривает коммунизм просто как интеллектуальное стремление, утопическую мечту, возможность, возникающую не из движения реальности,

---

[35] Relativism and the Study of Man, ed. Schoeck and Wiggins, New York, 1961.

а просто на основе сознания — «самопознания» капитализма. В этом плане он стоит на тех же позициях, что и позитивист Маннгейм, рассматривающий марксизм как одну из многих прагматических истин, совершенно справедливую для той группы, которая исповедует его.

Позитивизм с его субъективистской теорией познания и истории совершенно не в состоянии отличить истину от мифа. Его скептицизм выражается в том, что «все идеологии одинаково плохи», тогда как его собственная «чистая наука» является истиной. Не имея никакой другой концепции реальности, позитивизм, естественно, оказывается жертвой своих собственных кажимостей, захватывая в свои сети прагматиков и сторонников праксиса, которые полагают, что хождением по кругу они могут каким-то образом изменить мир.

5. Позитивизм и необходимость

Как мы уже видели, детерминизм вызывает сильное чувство отвращения в рядах теоретиков праксиса. Например, Лефевр выражает типичную точку зрения, утверждая, что детерминизм — это философская реликвия прошлого и он исчезнет в будущем, которое может быть создано только свободным творчеством праксиса. Только «официальный» марксизм с его «эмпирическим, позитивистским отношением», с его «технократическим» праксисом [36] увековечивает рабское подчинение человека объективным законам.

И все же, разумеется, как я уже говорил, это звучит парадоксально, ибо позитивизм не разделяет точки зрения, согласно которой реальность управляется законами. Наоборот, он решительно *отвергает* ее и рассматривает объективный мир как хаос случайных событий, которые ожидают, чтобы человеческий ум привел их «в порядок». Правда, что некоторые ранние позитивистские мыслители, подобно Конту, действительно говорили о *законах*, действующих в обществе, однако эти законы движения сами по себе рассматривались как создание «научной» элиты, которая благосклонно налагает их на хаотический мир. Их не рассматривали

---

[36] Lefebvre H. The Sociology of Marx, p. 36.

как теоретические отражения объективных законов, существующих в реальности независимо от воли человека.

Теоретики праксиса, отвергая детерминизм как «позитивистское течение», приписывают позитивизму взгляды, которые эмпирики всегда отвергали как «метафизические» и т. д. Фактически позитивизм всегда разделял скептическое кредо, которое, в сущности, нельзя отличить от «революционного творчества» самой «школы праксиса».

Мы ясно это увидим, если проанализируем практический позитивизм Эдуарда Бернштейна, немецкого социалиста, который в конце 19-го века разработал ревизионистскую критику Маркса. Теоретики праксиса, нападающие на марксизм «слева», вполне справедливо критикуют Бернштейна за его квиетизм, позитивизм, консерватизм и механицизм, но они делают это для того, чтобы доказать, что во всем прежде всего виноват *детерминизм*. Они утверждают, что именно «фаталистская» вера Бернштейна в «вечные законы природы» привела к этому предательству. Но соответствует ли действительности то, что ревизионизм Бернштейна возник на базе веры в исторические законы? Ничего подобного! Фактически произошло обратное. Ревизионизм Бернштейна стал очевидным, когда он критиковал *именно те же самые черты* «ортодоксального» марксизма, которые отвергают сами теоретики праксиса, и если форма его критики несколько иная, то конечные результаты оказываются теми же самыми.

Мы наблюдаем это не только по отношению к детерминизму, но и к целому ряду вопросов, о чем мы уже говорили. Так же как и теоретики праксиса, Бернштейн отрицал универсальный характер диалектики на том основании, что «борьба противоположностей» не является «основой всего развития», а что «сотрудничество соотносящихся сил также имеет громадное значение» [37]. Таким же образом он рассматривал исторический материализм, считая его слишком догматическим, так как тот не предоставлял достаточных возможностей для духовных и этических факторов. Знакомая критика! Ра-

---

[37] Цит. по: P. Gay. The Dilemma of Democratic Socialism, Collier, 1962, p. 147.

зумеется, мы согласны с теоретиками праксиса: Бернштейн был неисправимо механистическим мыслителем, но он был сторонником механистической теории именно по тем же причинам, по которым вариант марксизма, предлагаемый праксисом, является механистическим, а именно потому, что он отвергал объективную диалектику в природе и обществе.

В самом деле, нигде это забавное единство между правыми и «левыми» не проявляется столь четко, как по вопросу, который меня особенно интересует: по проблеме необходимости и детерминизма. Все те, кто полагает, что Бернштейн придерживался детерминистских взглядов, должны прочитать вводную главу в его работе «Эволюционный социализм», где он *отвергает* материализм потому, что материалист является «кальвинистом, не имеющим бога. Если он не верит в предопределение свыше, он тем не менее верит и должен верить, что, начиная с любого выбранного момента времени, все дальнейшие события предопределены заранее с помощью всей существующей материи и направления сил» [38]. Это тоже знакомая критика; если материю считают познаваемой, то только потому, что она разумна. Но здесь теологи проявляют детскую непоследовательность, ибо почему материя, прежде чем она сможет двигаться, должна быть наделена качествами сознания? Почему мы должны говорить о существующей материи, как о «предопределенной заранее», только на том основании, что она движется в рационально постигаемом мире, где все должно быть причинно обусловлено всем остальным? Протест Бернштейна, который состоит в том, что вера в причинность сама по себе является телеологической, основывается на том же стремлении к субъективистской «критической мысли» и «независимой деятельности», которую демонстрирует теория праксиса: материализм — это грубая догма, которая вмешивается в свободное мышление. Действительно, ревизия Бернштейном марксизма носит грубый и прямолинейный характер: он считает, что необходимо «вернуться к Канту», отвергнуть материализм, и предупреждает, что «презрение к идеалу, преувеличивание

---

[38] Bernstein E. Evolutionary Socialism, Schocken Books, 1961, p. 7.

материальных факторов до того уровня, что они становятся всемогущими силами эволюции, является самообманом» [39]. Однако, хотя нападки на Маркса и носят более наглый характер, чем это принято у теоретиков «школы праксиса», его ревизионизм ни на йоту не отличается по содержанию от идеалистической теории, которая провозглашает, что свободу человек может получить только за пределами необходимости в метафизическом мире, где все создается им самим. Когда Лукач утверждает, что «марксист, который культивирует объективность академического исследования, так же достоин порицания, как человек, который верит, что победа мировой революции может быть гарантирована «законами природы» [40], его слова вполне могли бы принадлежать самому Бернштейну, ибо Бернштейн, подобно Лукачу и другим теоретикам праксиса, превозносит независимую силу духовного и этического, высмеивает приоритет материальной необходимости в историческом развитии и высказывает сожаление, что марксисты связывают конечные цели социализма с непосредственной реальностью данной ситуации. Разумеется, существует громадное *очевидное* различие между ревизионизмом справа и ревизионизмом «слева»: первый жалуется, в то время как второй *настаивает,* что революционное свержение капитализма является утопией, так что каждый соглашается с положениями другого, но только с противоположных позиций. Поэтому и те и другие поддерживают позитивистское отрицание той материальной необходимости, которая диалектически объединяет факты и ценности, сущее и должное, идеалы социализма и мир конкретной реальности. Является ли позитивизм благодушно неподвижным, позитивизмом справа или это беспомощный позитивизм «левого» толка, верящий в золотой век, практическая реальность и социальные последствия в конечном счете одни и те же.

Мы наблюдаем это парадоксальное «единство противоположностей» в заявлении Авинери о том, что Маркс должен был бы настаивать на оценке своей «утопии» (как Авинери рассматривает его теорию) как кон-

---

[39] Bernstein E. Evolutionary Socialism, p. 223.
[40] Lukacs G. History and Class Consciousness, p. 43.

кретного движения, ибо, подобно Бернштейну, Авинери предполагает, что движение и цель должны метафизически оставаться разделенными. Хотя, говорит он, теория революции Маркса основывается на универсальных критериях, ее осуществление должно зависеть от исторических условий и, «как это ни парадоксально, подобный историзм может оказаться наиболее разочаровывающим элементом в мышлении Маркса»[41]. Нет ничего дурного в том, что человек страстно поддерживает определенные идеалы: методологически же просто ошибочно верить в то, что они когда-либо реализуются! Где найдется такой позитивист, который бы с этим не согласился? Консерватизм может проявлять себя справа как «фактическое» уважение к status quo, но это не единственная его форма. Он может прикрываться «левой» ширмой, что влечет за собой в конечном счете просто невыполнимые требования, какофонию трансцендентальных «обязанностей», которые оставляют мир точно таким, каков он есть.

Марксизм как наука непримиримо выступает против всех форм позитивизма независимо от того, являются ли они созерцательными или активными, «оппортунистическими» или «ультралевыми». Он не просто осуждает одну из форм этой эмпирической доктрины, демагогически примыкая к другой: он стремится вскрыть корни позитивизма, разобраться в основах этой разновидности субъективного идеализма, несмотря на множество ее нюансов и форм. Как всегда, марксизм интересует *реальное содержание* явления, а не его многообразные поверхностные аспекты.

Различия между концепцией праксиса, которая кажется революционной, и философией позитивизма, которая носит открыто консервативный характер, являются чисто словесными и формальными. Для того чтобы дать оценку теории, мы должны определить ее практическое значение, и если мы рассматриваем марксизм как мировоззрение, как диалектическую теорию природы, как теорию отражения, как теорию, охватывающую исторический материализм, или как детерминистскую науку, то какой вывод мы можем сделать? Оказывается,

---

[41] Avineri S. The Social and Political Thought of Karl Marx, p. 220.

что по всем этим ключевым вопросам «школа праксиса» и позитивизм дают один и тот же ответ. Действительно, иногда их напевы достигают небес, вызывая трансцендентальные видения самосозидающегося человечества. В других случаях тональность становится более трезвой и приземленной и даже настолько робкой и тихой, что ее почти не слышно. Однако в каждом случае певец один и тот же. И я осмелюсь утверждать, что таковы же социальные и политические последствия, которые вызываются во внешнем мире этими хорами мистификаторов.

Глава X

Праксис и политика

С середины 60-х годов мы наблюдаем значительный размах радикальных протестов против условий жизни при монополистическом капитализме, причем впервые в этот протест включаются многие молодые люди, которые раньше не принимали участия в борьбе. Отсутствие опыта и молодость многих участников протеста приводят их прежде всего к анархизму, и в этом, разумеется, нет ничего удивительного. Однако здесь следует отметить, что нападки на власть, требования свободы личности, непосредственное участие в движениях, притязающих на уничтожение организационных «иерархий», неизменно защищаются во имя марксизма или по крайней мере некоторых интерпретаций Карла Маркса (обычно абстрактных или «либертарных»). Аналогичным образом возникло много разновидностей «марксизма», имеющих хождение среди небольших, но серьезных кружков интеллектуально «изощренных» группировок, интересы которых концентрируются вокруг идей французского теоретика Луи Альтюссера, Жан-Поля Сартра, Франкфуртской школы и т. д.

Именно в этих группах и сектах идеи праксиса нашли внимательную аудиторию, и, хотя любое возрождение интереса к марксизму, естественно, следует приветствовать, важно отметить, что в настоящее время этот интерес концентрируется вокруг изложения марксизма в анархистских терминах, а не в терминах материалистической науки. Развивается идея «общего интеллектуального мира», как называет его один автор, которая рассматривается как «вызов» тому, что счи-

тается «ортодоксальным» марксизмом, и теоретическим центром этого «мира» являются многие идеи, с которыми мы сталкивались в нашей критике праксиса [1].

Разумеется, хотя сейчас многие формулировки стали совершенно иными, а «новизна» как раз и является тем качеством, которое высоко ценится этими самозваными теоретическими авангардистами, все же сами по себе эти идеи, даже как выражение попыток ревизии марксизма, довольно стары, и цель данной книги заключается в сопоставлении идей «левых» критиков марксизма начиная с 20-х годов с тем, чтобы показать их единство в различных формулировках концепции праксиса. В самом деле, эти левые ревизии имеют свои собственные традиции и родословную, что позволяет издательствам с прибылью переводить и переиздавать работы, критикующие «ортодоксальный» марксизм, написанные по крайней мере 50 лет назад.

В самом деле, определение времени возникновения этой традиции «левой» критики имеет очень важное значение, ибо, после того как Октябрьская революция привела к созданию первого в мире социалистического государства, которое явилось наглядным подтверждением справедливости учения Маркса и Энгельса, стало совершенно невозможным критиковать капитализм, не учитывая теории марксизма. Для любого мало-мальски серьезного критика существующих общественных порядков стало почти обязательным надевать на себя «маску марксиста» и высказывать свои замечания под марксистским прикрытием. Однако если их марксистская манера выражения возникла сравнительно недавно, то сами идеи намного старше и мы можем снова их проследить в идеологической борьбе Ленина с тем, что он называл мелкобуржуазной революционностью, в критике Плехановым анархистов и его борьбе за укрепление марксизма на «русской почве» и, конечно, в критических замечаниях Маркса и Энгельса в адрес Бакунина, а до него в полемике с Прудоном и Штирнером. Фактически, как мы уже видели, дебаты между марксизмом и праксисом возвращаются назад к более ранним

[1] Stedman J. G. The Marxism of the Early Lukacs.—"New Left Review", 70, p. 27.

дискуссиям, которые вели Маркс и Энгельс прежде всего с младогегельянцами и их *мистическим тождеством бытия* и *мышления*»[2]. Здесь можно найти действительные корни современной школы, и нет ничего удивительного в том, что теоретики праксиса часто подчеркивают свое сходство с «молодым Марксом», ибо они продолжают использовать идеи, которые Маркс и Энгельс отбросили к 1845 г. Фактически теория праксиса была решительным образом дискредитирована более 125 лет назад. Довольно неутешительное наследство! Истина же состоит в том, что теоретики праксиса, как я уже пытался показать, проповедуют точку зрения, против которой Маркс и Энгельс последовательно выступали на протяжении всей своей политической деятельности. Историческая борьба против анархизма и утопического социализма была борьбой против идей, которые по своей сути не отличаются от концепции праксиса и которые теперь, 125 лет спустя после того, как они были впервые разгромлены, протаскиваются в качестве подлинной истины Карла Маркса.

И Марксу и Энгельсу, а после них и Ленину было ясно, что непонимание социализма как *материалистической науки* может привести только к отрицательным практическим последствиям, ибо в отличие от Корша и Лефевра Маркс и Энгельс никогда не верили в то, что теория является просто абстрактной силой, ограниченной рамками человеческого мозга; напротив, они прекрасно понимали ее практическое значение, и краеугольным камнем их учения является положение о единстве теории и практики, которое выражает не просто некое абстрактное стремление, а конкретный жизненный факт. Научная теория имеет решающее значение именно потому, что ложные и метафизические теории могут нанести громадный ущерб делу пролетариата. К сожалению, как это трагически продемонстрировал фашизм, не только прогрессивные идеи становятся материальной силой, когда они овладевают умами масс. Позвольте мне более подробно рассмотреть эту тему, так как она касается сути проблемы.

---

[2] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 211.

1. Социализм — теоретический идеал или практическая реальность?

В своей полемике с младогегельянцами в работах «Святое семейство» и «Немецкая идеология» Маркс и Энгельс часто подчеркивают, что коммунизм не может и не должен восприниматься как *идеал* в том смысле, что он стоит вне реальности или над нею. Коммунизм есть не что иное, как *реальное* движение, которое устраняет существующее положение вещей, и его предпосылки абстрактны только в том смысле, что они являются абстрактными отражениями существующих в настоящее время конкретных условий. Для теоретиков праксиса все это может прозвучать слишком неприятно «позитивистски», однако что касается Маркса и Энгельса, то для них это был пробный камень научного социализма и основной компонент любой революционной стратегии, которая могла хоть в малейшей степени рассчитывать на реальный успех.

Эта позиция была подтверждена на Брюссельском коммунистическом комитете, в котором Маркс и Энгельс работали в 40-х годах прошлого столетия, и особенно ярко это было подчеркнуто на известном заседании 30 марта 1846 г., где Маркс выступил против Вейтлинга, одного из основателей немецкого коммунизма. Он спросил его, на чем тот основывает свою революционную деятельность. Анненков, который описывает эту сцену, вспоминает, что Вейтлинг, подобно современным теоретикам праксиса, «казалось, стремился вести дискуссию в плоскости банальностей либеральной риторики». Вейтлинг заявил Марксу, что сумел собрать вместе сотни мужчин и женщин при помощи призывов к Справедливости, Солидарности и Братской Любви: он был неустанным борцом за «всеобщее благо». Однако какое впечатление произвели на Маркса эти утопические размышления с их фантазиями о золотом веке, абстрактной гармонии, нечеткими идеалами и светскими вариантами «земли обетованной», очень ярко видно из той резкой отповеди, которую он дал Вейтлингу. Он заявил, что идти «к рабочим Германии без строго научных идей и конкретной доктрины означало бы пустую и бесстыдную игру в пропаганду, которая неизбежно подразумевала бы, с одной стороны, возвышен-

ного апостола, а с другой — обычных глупцов, которые внимали бы ему с раскрытыми ртами»[3]. Невежество, добавил Маркс, «никогда еще никому не помогало». Разумеется, настаивать на том, что социализм *как наука* победит или погибнет, в конечном счете не всегда просто, и Маркс в письме к Анненкову в конце 1846 г. признавал, что он нажил себе врагов, причем не только в Германской коммунистической партии, именно потому, что выступал против сентиментального, утопического, «бараньего социализма». Так почему же Маркс настаивал на своей точке зрения? Почему он и Энгельс продолжали решительно выступать против утопистов (которые, как говорят филистеры, «делали правильный акцент»), посвящая в «Манифесте Коммунистической партии» целый раздел этой проблеме? Ответ на этот вопрос становится совершенно очевидным, если вспомнить полемику с Прудоном в 1847 г., когда Маркс обвинил Прудона в том, что тот игнорирует реальности капитализма и заменяет их абстрактными и неприменимыми панацеями реформ. Каков же результат? Либо *реальная* борьба, которая ведется *реальными* рабочими, рассматривается им «с трансцендентальным пренебрежением», либо фактически он *выступает против* этой борьбы во имя какого-то утопического идеала, который просто вновь выражает буржуазные идеалы шиворот-навыворот. Иными словами, конечный продукт утопического, или «идеалистического», социализма — это не только бессилие, хотя и это достаточно плохо, но и *консерватизм*, и Маркс доказывает это тем, что на практике выводы буржуазных экономистов и реформистов-утопистов почти идентичны. Экономисты надеятся, что рабочий класс воспримет капитализм таким, какой он есть: «социалисты» требуют, чтобы рабочие вообще умыли руки и не задумывались относительно всей существующей системы. Конечный результат один и тот же! Маркс писал: «Социалисты советуют оставить в покое старое общество, чтобы с тем большей легкостью войти в новое, уготованное ими с такой предусмотрительностью»[4]. Итак, что же происходит? «Вы, тем не менее, будете

---

[3] Это воспоминание приводится в кн.: Wilson E. To the Finland Station. Fontana, 1960, p. 1960, p. 169—170.

[4] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 182.

продолжать оставаться рабочими, а хозяева будут продолжать оставаться хозяевами, как и раньше». «Земля обетованная» оказывается рецептом для сохранения существующего положения.

Маркс и Энгельс подчеркивают это в «Манифесте Коммунистической партии»: «Буржуазный социализм разрабатывает это утешительное представление в более или менее цельную систему. Приглашая пролетариат осуществить его систему и войти в новый Иерусалим, он в сущности требует только, чтобы пролетариат оставался в теперешнем обществе...» [5], а новый Иерусалим, разумеется, оказывается не чем иным, как существующим обществом, покрытым мистической пеленой.

Иными словами, утопизм выполняет идеологическую функцию религии, поскольку в конечном счете защищает существующее положение вещей. Высокие принципы «гуманистического праксиса» и подлинных «общих сущностей» оказываются всего лишь некритическим описанием существующего мира.

Давайте рассмотрим критику Марксом и Энгельсом утопических взглядов под углом зрения на экзистенциалистское тысячелетнее царство Жан-Поля Сартра. Что Сартр считает свободой? Для Сартра свобода не есть земное, такое, как право на труд, право на участие в управлении экономическими и политическими делами. О нет, это нечто намного более возвышенное! Сартр заявляет, что свобода есть единство Субъекта и Объекта, союз «означаемого — означающего» и «означающего — означаемого», экстатическое «самосознание» (видна тень Бруно Бауэра!). А какое это имеет отношение к обычным людям, состоящим из плоти и крови? Ну что ж... «Когда пролетариат осознает себя, он становится субъектом истории» [6]. Разве не стоит к этому стремиться?

Утопия Сартра лишена даже возможности вдохновлять или восхищать. В конечном счете мы можем сказать относительно мечты Этьена о справедливости в романе Золя «Жерминаль», что великолепно созерцать... «как это случается во сне, и вырастает новое общество

---

[5] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 454.
[6] Sartre J.-P. Search for a Method, p. 89.

в течение одного дня, сияет, как мираж, большой город, в котором каждый гражданин стремится выполнить стоящую перед ним задачу и разделяет радости всех остальных»[7]. Но что же притягательного или радостного в этом философском предмете поклонения Сартра? Его консерватизм становится очевидным, когда мы попытаемся связать лозунги «самосознания» с чем-либо специфическим или конкретным. В конце концов, что, например, говорит Сартр относительно существующих социалистических обществ, которые заняты решением громадных задач реконструкции? Ответ весьма показателен: Сартр говорит, что поскольку наш период представляет собой такой период, во время которого часто возникают жесткие разграничения между народом и обществами, то этот период должен «создать себя, не познав себя». Отсюда следует, что в связи с этими разграничениями социалистические страны еще «не познали себя» и история все еще не имеет «единого смысла»[8]. Все это сплошная утопия, ибо, превращая построение социализма в некое метафизическое и спекулятивное тождество Идеала и Реальности, Сартр фактически делает его недостижимым. Это старая история: все попытки исторически реализовать идеалы, не относящиеся к определенному времени, разумеется, трагически обречены на провал, так что Сартр приходит к глубоко *консервативному* выводу о том, что, поскольку социалистические страны еще не достигли «всего», они фактически не достигли ничего.

Этот «утопический консерватизм» не только очевиден в комментариях Сартра относительно социалистических стран, но также виден в его отношении к обществу в целом. Поскольку «современные марксисты» отрицают психоанализ и другие «западные дисциплины» (как их называет Сартр), которые помогают нам исследовать «уникальность» индивидуума, они, утверждает Сартр, забывают о том, что «человек—отчужденный, затуманенный, опредмеченный и т. д. — по-прежнему остается человеком». Опредмечивание не означает, что мы превратились в вещи, а, скорее, то, что мы «осуждены пережить по-человечески условие материальных

---

[7] Zola E. Germinal, Penguin, 1954, p. 169.
[8] Sartre J.-P. Search for a Method, p. 89—90.

вещей»[9]. Иными словами, «человечество», которое в один момент находится вне нашей достигаемости, в другой момент уже «реализовано»: поскольку практическое сходство нашего «познания самих себя» в экстатический момент «тотализации праксиса» в лучшем случае является весьма незначительным, мы можем вполне согласиться с тем фактом, что мы «обречены» «пережить по-человечески» те условия жизни, которые имеются. Человек, отчужденный от чисто абстрактной сущности, должен примиряться с вещами, как таковыми, ибо, до тех пор пока не осуществится мистическая утопия, никаких серьезных изменений не может произойти. Найдется ли какой-либо консерватор, который не согласится с этим?

Не удивительно, что, поскольку утопия Сартра «требует в реальной действительности, чтобы пролетариат оставался внутри существующих рамок общества», его анализ эксплуатации базируется на консерватизме и отчаянии. Сартр говорит, что основное противоречие в обществе, которое создает эксплуатацию, просто предоставляет рамки для событий — оно фактически не *объясняет* их. А что объясняет? Ответ, как говорит Сартр, — это недостаток! Разумеется, если недостаток лежит в основе наших проблем, то тогда человечество действительно находится в беде, ибо поскольку капиталистические кризисы возникают в связи с анархически произведенным *изобилием,* то утверждать, что недостаток тем не менее является главной причиной, означает превращать его в некое человеческое затруднение, от которого невозможно избавиться.

Давным-давно Энгельс, отвечая на «отвратительную клевету Мальтуса на природу и человечество», отмечал, что «производительная сила, находящаяся в распоряжении человечества, беспредельна»[10]; мысль о том, что недостаток является причиной наших проблем, является просто общей иллюзией, созданной безработицей и трудностями капиталистического кризиса, искаженным представлением об абсурдной ситуации, в которой, как саркастически отмечал Энгельс, «население бывает слишком велико лишь там, где слишком

---

[9] Ibid., p. 104.
[10] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 563.

велика производительная сила вообще»[1]. Недостаток представляется иллюзией именно потому, что он не имеет ничего общего с реальной проблемой. Но все это не имеет никакого значения для Сартра, который считает, что не существует разницы между кажимостью и реальностью, и поэтому, когда происходит столкновение с трагической и неумолимой пропастью между «существованием» и «сущностью», идеалами праксиса и конкретной реальностью, не удивительно, что ультрареволюционер легко отказывается от своей роли пылкого проповедника Совершенства и становится, сам того не желая, смиренным эмпириком, примирившимся с существующим положением вещей.

Теологическое блаженство утопии праксиса просто отражает тот факт, что земной человек продолжает оставаться, как утверждает Книга Бытия, обреченным поедать чертополох и шипы в мире, где недостаток, неврозы, обусловленность и «индивидуальность» делают невозможным изменение его положения.

Эта связь между утопией в теории и консерватизмом на практике аналогичным образом проявляет себя в работах Шломо Авинери. Здесь, с одной стороны, имеется Идеал: «новое общество» (которое, как Авинери с волнением напоминает своему читателю, не имеет ничего общего с «грубым коммунизмом» в СССР), в котором объективные законы исчезли, где действительное и потенциальное стали Единым, где равновесие между производством и потреблением (крайне ненаучная идея, выдвинутая Рикардо) уже достигнуто. Однако какова социальная реальность, на которой базируются эти абстрактные единства и философские «целостности»? Увы, нет ничего более драматического, чем давнишние степенные мифы социал-демократии. Например, с точки зрения Авинери (которая утверждается от имени Маркса!), фабричное законодательство и королевские санитарные комиссии Великобритании «приводят государство в непосредственное взаимодействие с некоторыми аспектами экономической деятельности»[12], а это означает, что данные факты представляют

[11] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 566.
[12] Avineri S. The Social and Political Thought of Karl Marx, p. 14.

собой «посткапиталистические элементы», элементы, которые «вносят в экономику свободного рынка аспекты общественной ориентации и приводят к дальнейшим социальным изменениям»[13]. Социализм «сразу же» становится на практике не более чем реформистской «постепенностью». Авинери настолько увлечен этим философским блицкригом, который изменяет мир по своему собственному творческому образу, что не в состоянии заметить существование определенной разницы между социальной политикой государственного монополистического капитализма и политикой социализма. Осудив Энгельса за консерватизм Германской социал-демократической партии, он переходит к пропаганде иллюзий бернштейнианства с его верой в то, что одна социальная система просто «перерастает» в другую. Не удивительно, что Авинери враждебно относится к Ленину и ехидно упоминает о том, что ему хочется назвать эту «якобинскую традицию просто политическим субъективистским революционным действием»[14], ибо Ленин в противоположность утопиям праксиса не видел противоречия между пониманием реальности и решением проблем.

Что касается Маркса и Энгельса, то их идеалы, за которые боролся Ленин, были идеалами конкретного мира, воплощающимися в действительность.

Позвольте мне несколько более подробно исследовать этот вопрос.

2. Теория праксиса и «скачок в коммунизм»

В довольно интересном разделе своей работы, где рассматривается «университет капитализма», Авинери ссылается на аргумент Маркса о том, что, создавая мировой рынок, капитализм сам заложил объективную основу для мирового коммунизма. После чего Авинери приводит замечание Маркса и Энгельса в работе «Немецкая идеология» относительно того, что «эмпирический коммунизм возможен только, как акт господству-

---

[13] Ibid., p. 159—160.
[14] Ibid., p. 258.

ющего народа «сразу» и одновременно, что он предусматривает всеобщее развитие производительных сил и мировое общение, завершающееся коммунизмом»[15]. Идея, что коммунизм можно осуществить только «сразу» в мировом масштабе, вытекает, во-первых, из того, что «Немецкая идеология» отнюдь не свободна полностью от старомодного младогегельянского языка Маркса и Энгельса, и, во-вторых, что домонополистический капитализм казался «самораспространяющимся» сравнительно равномерно, так что перспектива «всеобщей» революции, по крайней мере в рамках развитых капиталистических стран, казалась возможной и даже правдоподобной. Однако высказывание Маркса не может быть вырвано из исторического контекста и превращено во вневременну́ю догму. Даже в «Манифесте Коммунистической партии» мы читаем: «Если не по содержанию, то по форме борьба пролетариата против буржуазии является сначала борьбой национальной. Пролетариат каждой страны, конечно, должен сперва покончить со своей собственной буржуазией»[16], и эта позиция намного более конкретна, чем вышеупомянутое замечание, высказанное за два или три года до этого. Иными словами, хотя борьба за социализм является в конечном счете интернациональной, ее формы будут в разных странах различными.

По-видимому, Авинери не в состоянии понять этого. Он воображает, что поскольку марксизм рассматривает коммунизм как мировую систему, то «социализм в одной стране, согласно Марксу, представляет собой концептуально и исторически саморазрушающуюся гипотезу»[17]. Это заявление и «концептуально, и исторически» совершенно неправильно. Исторически оно неверно по тем причинам, на которые намекает сам Авинери, а именно осознание Марксом того, что социализм может победить *первоначально* в нескольких разных странах, в том числе, как считал Маркс, внутри самой России. Концептуально оно неверно, поскольку марксизм как наука идет дальше абстрактных и часто произвольных «гипо-

---

[15] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 242.
[16] Там же, т. 4, с. 435.
[17] Avineri S. The Social and Political Thought of Karl Marx, p. 167.

тез» и занимается анализом, который никогда не может быть чем-то большим, чем конкретное исследование конкретного мира. Будет ли социализм (а под социализмом мы понимаем *социализм*, а не коммунизм) возможен в одной стране, не зависит от абстрактно постигаемых «общих принципов». Он зависит от специфического характера объективной реальности. Таким образом, даже во времена Маркса было ясно, что существуют значительные различия между капиталистическими странами относительно их созревания для революции и политической зрелости их рабочего класса, и эта *неравномерность* стала для Ленина после того, как свободное предпринимательство превратилось в монополистический капитализм, абсолютным законом капитализма. «Отсюда следует, что возможна победа социализма первоначально в немногих или даже в одной, отдельно взятой, капиталистической стране. Победивший пролетариат этой страны, экспроприировав капиталистов и организовав у себя социалистическое производство, встал бы *против* остального, капиталистического мира, привлекая к себе угнетенные классы других стран» [18]. Является ли это ревизией или отходом от позиций Маркса, как утверждает Авинери? Я думаю, что нет. Существует очевидная *преемственность* между этим утверждением Ленина и вышеуказанным заявлением из «Манифеста Коммунистической партии». Разумеется, Ленин значительно *развил* и расширил теорию Маркса в этом отношении, но это произошло только потому, что, подобно Марксу и Энгельсу, Ленин рассматривал социализм как науку, которая постоянно углубляет свое отражение действительности по мере того, как сам конкретный мир продолжает развиваться.

Этот момент является исключительно важным, если мы хотим понять, что социализм и коммунизм не могут быть построены в соответствии с абстрактными принципами или предвзятыми гипотезами. Их можно построить только на основе существующих реальностей независимо от того, какими бы «неуклюжими» и «трагическими» или «непредсказуемыми» эти реальности ни

---

[18] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 26, с. 354.

оказались. Еще в 1843 г. Маркс отвергал утопический коммунизм Вейтлинга и Кабе́ как «догматическую абстракцию» и утверждал, что борьба может развернуться только «из собственных форм существующей действительности»[19]. В «Манифесте Коммунистической партии» Маркс и Энгельс напоминают, что теоретические выводы коммунистов «являются лишь общим выражением действительных отношений происходящей классовой борьбы, выражением совершающегося на наших глазах исторического движения»[20]. Коммунизм никогда не может быть идеалом, к которому должна приспосабливаться реальность: он уже *является* рождающейся реальностью. Не удивительно, что и в годы, предшествовавшие революции 1848 г. и после нее, Маркс и Энгельс должны были вести ожесточенную борьбу против тех, кто рассматривал коммунизм как догматическую абстракцию, как некий мистический «волевой акт», который трансцендентальный «праксис» мог бы разыгрывать в качестве своего собственного ви́дения.

Теоретиков праксиса привлекает то, что́ они считают универсальностью социалистической борьбы. Однако в такой же степени, в какой они метафизически абстрагируют общее от частного при обсуждении теории отражения или природы детерминизма, точно так же они пытаются разделить всеобщее и специфическое в своих практических дискуссиях о коммунизме. Разумеется, на каждом уровне практики истинная «универсальность» может быть реализована только через составляющие ее частности. Борьба за социализм не может происходить в абстракции. Она может осуществляться только в свете конкретных проблем данного периода. Она не может игнорировать права национальностей на самоопределение, женщин на равноправие, крестьян на землю, мелкой буржуазии на защиту против монополий, ибо это такие виды борьбы, которые, не являясь специфически социалистическими по своему содержанию, представляют собой жизненно важные ступени революционного процесса и необходимые вехи на пути к самому социализму. Они превращают борьбу за со-

[19] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 380.
[20] Там же, т. 4, с. 438.

циализм из мечты в реальность, давая этой борьбе живую плоть, на базе которой можно создать его стратегию и тактику. Всеобщие революции могут «сразу» происходить только в мире абстракции.

Маркс и Энгельс много раз защищали эти позиции в своей борьбе с «левыми», которые объединяли всеобщее и частное, проповедуя *абстрактный* интернационализм во имя господства или гегемонии национального пролетариата. Например, Виллих, который вместе с Шаппером возглавлял «левую» фракцию Союза коммунистов в 1850 г., по словам Маркса, придерживался абстрактного сектантства и практического шовинизма, маскировал эксплуататорские взгляды громкими разговорами о мгновенной «революционной воле». Он являлся примером того забавного сочетания, которое мы часто наблюдаем в современной политике «левых», то есть «пролетарской» фразеологии и огорчительно некритического отношения к действительно классовому составу «народа». Здесь, как и везде, Маркс решительно отвергал фактически *консервативную* сущность этой мистической веры в «творческую волю».

Вряд ли следует удивляться, что тот факт, что Маркс особо подчеркивал практический и конкретный характер борьбы за построение социализма, не встретил поддержки со стороны праксиса и нигде нельзя найти более явного противодействия научной теории революции, выдвинутой Марксом, чем в очерке Гайо Петровича «Философия и политика социализма». Петрович, в частности, особенно остро полемизирует с «Критикой Готской программы», где Маркс подчеркивает, что строительство коммунизма — это процесс, который может происходить только поэтапно, и что очень важно, отличать, например, низшую и высшую фазы, или, как стало принято говорить, социализм и коммунизм. Исключительно *антиутопический* характер мышления Маркса вряд ли можно выразить более просто, когда он пишет в этом блестящем отрывке: «Мы имеем здесь дело не с таким коммунистическим обществом, которое *развилось* на своей собственной основе, а, напротив, с таким, которое только что *выходит* как раз из капиталистического общества и которое поэтому во всех отношениях, в экономическом, нравственном и умственном, сохраняет еще родимые пятна старого общест-

ва, из недр которого оно вышло»[21–22]. Именно низшая фаза коммунизма (или социализма) должна создать предпосылки — *материальные* предпосылки — для перехода к высшей фазе, а это, по словам Маркса, означает, что в период первой переходной фазы «буржуазный критерий» — от каждого по его способностям — неизбежен: «Право никогда не может быть выше, чем экономический строй и обусловленное им культурное развитие общества»[23]. Этот анализ приводит Петровича в недоумение. Рассматривать борьбу за коммунизм как нечто конкретное и реальное — ведь это очень опасно. А почему? Во-первых, это показывает бессмысленность освященных представлений теории праксиса относительно «нового общества», которое вышло за пределы материального производства и законов необходимости, и, что еще более опасно, оно не исключает возможности того, что в процессе этого перехода возникнет «негуманность, отсутствие свободы и насилие», и эти явления будут *оправданы* в связи с тем, что более высокая фаза коммунизма или сам коммунизм еще не наступил. Петрович предполагает, что «если Маркс мог бы предвидеть такое толкование своей теории, то он, возможно, никогда бы не сформулировал ее даже между прочим, как он это сделал в „Критике Готской программы"»[24].

Маркс, однако, изучал реальный мир, и чем глубже он исследовал корни капитализма и других эксплуататорских обществ, тем более настороженно он относился к абстракциям, которые заменяли наивным и беспринципным людям практические реальности. Прежде всего Маркс никогда не позволял себе догматических заявлений относительно революции и классовой борьбы. Для Маркса революция не была кровавой баней, в которой рабочие, не задумываясь, жертвуют своими жизнями для высокой славы своего дела, но и не была она спокойным безболезненным «прыжком» в мир Абстрактной Гуманности и Братской Любви. Революция являлась трансформацией одной социальной системы в другую, а насколько кровавыми или мирными будут эти трансформации, зависело от объективных обстоятельств и соотношения классовых сил. Мы уже

[21–22] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 18.
[23] Там же, с. 19.
[24] Petrovic G. Philosophy and Politics in Socialism, p. 157.

отмечали замечание Маркса относительно затяжной гражданской войны на континенте, но это, по его мнению, ни в коей мере не является единственной формой революции. В 1872 г. на Гаагском конгрессе Маркс заявил, что «рабочий должен со временем захватить в свои руки политическую власть, чтобы установить новую организацию труда...», и добавил со значением, что «...мы никогда не утверждали, что добиваться этой цели надо повсюду одинаковыми средствами.

Мы знаем, что надо считаться с учреждениями, нравами и традициями различных стран; и мы не отрицаем, что существуют такие страны, как Америка, Англия, и если бы я лучше знал ваши учреждения, то может быть прибавил бы к ним и Голландию, в которых рабочие могут добиться своей цели мирными средствами. Но даже если это так, то мы должны также признать, что в большинстве стран континента рычагом нашей революции должна послужить сила; именно к силе придется на время прибегнуть, для того чтобы окончательно установить господство труда»[25].

Маркс никогда не поддерживал и не выступал против «негуманности, отсутствия свободы и насилия» на уровне абстрактных принципов. Возможны случаи, когда насилие является необходимым условием успеха революции, а могут быть обстоятельства, при которых оно совершенно не нужно. Возьмите, например, слова Маркса, адресованные Центральному Комитету Союза коммунистов в 1850 г., когда он заявил, что «...отнюдь не выступая против так называемых эксцессов — случаев народного мщения против вызывающих ненависть индивидуумов или общественных зданий, с которыми связаны полные ненависти воспоминания, — рабочие партии должны не только терпимо относиться к этим действиям, но должны даже направлять их».

Однако подобное насилие ни в коей мере не являлось делом принципа: фактически, Маркс даже представлял себе обстоятельства, при которых революция в том смысле, в котором обычно этот термин понимается, не будет необходимой. В своем письме Гайндману от 8 декабря 1880 г. Маркс писал: «На Ваши слова о том, что Вы не разделяете взглядов моей партии в отношении Англии, я могу только возразить, что эта

[25] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 18, с. 154.

партия считает английскую революцию не *необходимой*, но — согласно историческим прецедентам — *возможной*. Если бы неизбежная эволюция перешла в революцию, то в этом были бы повинны не только правящие классы, но и рабочий класс. Каждая миролюбивая уступка первых была вырвана у них «давлением извне». Их действия следовали за этим давлением, и если последнее все больше и больше ослабевало, то только потому, что английский рабочий класс не знает, как пользоваться своей силой и использовать свои свободы, которые предоставлены ему законом» [25].

В самом деле, современная ситуация в Великобритании показывает, как бессмысленно обсуждать политические события в абстрактной манере праксиса. Когда рабочий класс был в состоянии продемонстрировать единство цели и организации, как, например, в борьбе профсоюзного движения против принятого консерваторами закона «Об отношениях в промышленности», он одержал ряд важных побед без какого бы то ни было кровопролития. Таким же образом, когда профсоюзы и левые были не в состоянии обеспечить такой уровень боевого единства, как, например, по отношению к ирландскому вопросу и к продолжающейся политике репрессий, проводимой британским правительством в северо-восточной Ирландии, произошла трагическая эскалация насилия, и в настоящее время над страной нависла мрачная тень гражданской войны.

Ни Маркс, ни марксизм не догматизируют тактику революции или методы борьбы, которые следовало бы применять. Разумеется, если позволяют обстоятельства, мирный переход к социализму несравненно более предпочтителен, чем переход, который влечет за собой гражданскую войну, и Маркс признает это. Однако насколько все это далеко от того Маркса, которого в карикатурном виде изображает Петрович и который выступает против «негуманности, отсутствия свободы и против насилия» в борьбе за социализм только потому, что они трагическим образом сталкиваются с ...абстрактными принципами праксиса! Догма, которая

---

[25] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 34, с. 383.

Эти цитаты приводятся достаточно подробно для того, чтобы подчеркнуть бессмысленность попыток приписать Марксу какие бы то ни было абстрактные взгляды.

заменяет «кровожадное насилие» «братской любовью», все равно остается догмой.

Однако Петрович не так легко делает уступки. Возможно, где-то в работах Маркса мы сможем найти альтернативу «теории этапов», содержащейся в «Критике Готской программы»? Здесь на помощь призываются «Парижские рукописи» с их крайне умозрительными и абстрактными высказываниями относительно природы коммунизма. Петрович заявляет, что, согласно этим «Рукописям», Маркс фактически считал социализм более высокой ступенью, чем коммунизм: коммунизм является отрицанием частной собственности и, таким образом, еще только «утверждает» человека через ликвидацию собственности, тогда как социализм (точнее говоря — гуманизм) отрицает отрицание и, являясь «позитивным самосознанием», не требует вообще никакой переходной ступени. Этот аргумент в том виде, в каком его преподносит Петрович, является не только туманным, но и неточным, ибо Маркс в этих отрывках фактически не проводит четкого различия между коммунизмом и социализмом вообще и употребляет эти термины индифферентно, чтобы описать «полностью развитые» натурализм и гуманизм. Однако, разумеется, а это еще более существенно, здесь анализ Маркса является незрелым и крайне абстрактным. Коммунизм здесь по-прежнему описывается в стиле младогегельянцев как *идеал*—как коммунизм, утверждения и отрицания которого осуществляются на уровне *принципа*, — а то, что эта картина коммунизма должна тем не менее основываться на конкретном анализе самого капитализма, совершенно очевидно в начальном обсуждении «грубого коммунизма», в котором мы видим чисто умозрительный набросок того, как должен был бы выглядеть капитализм, если бы каждого «в равной степени» и «по-коммунистически» эксплуатировали бы все остальные.

Фактически вскоре становится ясным, что Петрович совершенно не заинтересован в серьезном обсуждении проблемы этапов перехода к коммунизму, ибо он продолжает утверждать, что даже если мы примем положение о том, что *коммунизм* представляет собой «переходный период» к гуманизму или социализму, то «это не означает, что он находится где-то посредине

между капитализмом и гуманизмом. Коммунизм является коммунизмом в той степени, в которой он является гуманизмом»[26–27]. Иными словами, не существует реального различия между коммунизмом и гуманизмом вообще, и мы оказываемся там, откуда мы начинали. Истина состоит в том, что вся дискуссия по вопросу этапов есть не что иное, как слабая попытка приукрасить то, что Петрович фактически не может найти в работах Маркса подтверждения той точки зрения, что человечество должно перейти в его праксическую утопию без *каких бы то ни было* «компромиссных» периодов перехода. Разумеется, его позиция вполне логична, ибо, если мы будем утверждать, как это делают теоретики праксиса, что коммунизм представляет собой некую разновидность Идеального Общества, которое «находится вне времени и пространства», тогда из этого следует, что не нужны никакие переходные периоды перед тем, как мы его достигнем. Подобно всем видам утопий, гуманизм праксиса оказывается не чем иным, как непорочным зачатием, которое создает себя из ничего: таинственный «прыжок» из Мира Отчужденности в Мир Человека.

Вполне объяснимо, что научная идея коммунизма как практического развития истории, которая должна делаться мужчинами и женщинами в соответствии с объективными законами окружающего нас мира, является не только «опасной», «догматической», «вульгарной» и т. д. Она просто уничтожающая, ибо что же может выжить в процессе этих благочестивых стремлений, банальных «идеалов» и пустых утопий, на которые столь трагично опирается праксис? Поскольку для теоретиков праксиса коммунизм является просто туманной утопией, политические средства борьбы за его осуществление также должны быть туманными.

Теперь я перехожу к краткому рассмотрению еще одного аспекта практики праксиса.

3. Праксис и партия

Поскольку Маркс и Энгельс изучали пролетариат как реальный класс сам по себе, а не просто как кон-

---

26–27 Petrovic G. Philosophy and Politics in Socialism, p. 163.

цептуальный двигатель абстрактных идей, им было ясно, что крайне важное значение имеет участие рабочих в политике, что позволяет им *организоваться* для борьбы, вооружает их практической программой и научной перспективой. Опыт реальной жизни, говорит Энгельс, политическое угнетение, которому они подвергаются, «заставляют рабочих волей-неволей заниматься политикой»[28]. Отвергать политику и необходимость создания партии — значит разоружать и деморализовать рабочий класс, и, следовательно, нет ничего удивительного в том, что внутри Первого Интернационала возникла острая борьба между политической линией Маркса и анархистскими концепциями Бакунина и его фракции. Энгельс отмечал, что если бы анархизм Бакунина взял верх, то Интернационал превратился бы в трусливую угодническую организацию, напоминавшую бы ранних христиан, которые брали небеса в качестве образца будущего общества[29].

Мы ясно видим в позиции Бакунина связь между метафизической теорией «воли» и ее анархистскими последствиями. Бакунин, подобно теоретикам праксиса, беспечно заменял реальные экономические условия «волей», и, несмотря на свои претензии на связь с материализмом, он рассматривал научную теорию с глубочайшей подозрительностью, утверждая, что «индивидуумов нельзя понять путем размышления, отражения или даже человеческой речи»[30]. Действие — это все! Стихийность должна править! Сам Бакунин был учеником Прудона, и Люсьен Гольдман в своем «революционно-реформистском» анализе современного капитализма признает специфические идеологические связи с этой традицией, игнорируя тот факт, что анархизм всегда вел к кошмару дезорганизации и отсутствию дисциплины, ибо в конце концов праксис есть праксис, какой бы социальной цены это ни стоило. Рабочий класс и крестьянство дорого заплатили за ошибки анархизма. Интереснейшая статья Энгельса «Бакунисты за работой» (1872 г.) наводит на мысль о трагических параллелях между описанной в ней подрывной и раскольнической деятельностью анархистов

---

28 Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 17, с. 421.
29 Там же, с. 483.
30 Bakunin M. God and State. New York, 1972, p. 60.

в Испании 70-х годов прошлого столетия и гражданской войной, которая вспыхнула там спустя 60 с лишним лет. Однако теоретики праксиса, по-видимому, не извлекли урока из прошлого, и сектантские взгляды, которые Маркс и Энгельс рассматривали как теоретические симптомы политической незрелости, бездумно повторяются от имени «вновь открытого» Карла Маркса, который фактически потратил всю свою жизнь на борьбу с ними. Маркс неоднократно подчеркивал, что политическое развитие рабочего класса обязательно происходит постепенно и часто в крайне неравномерном виде. Нельзя быть уверенным в том, что рабочие поймут природу эксплуатации, которой они подвергаются, или тот вид борьбы, к которому необходимо прибегнуть, чтобы положить ей конец с помощью ослепляющей вспышки вдохновения и, так сказать, «сразу». Отсюда возникает необходимость в создании Коммунистической партии, в состав которой будут входить «наиболее передовые и решительные рабочие», которые имеют «преимущество в понимании условий, хода и общих результатов пролетарского движения» [31]. Эта связь между наукой и партией была четко установлена Лениным в его работе «Что делать?», в которой он утверждает, что социализм как наука не может возникнуть самопроизвольно из среды рабочих, он должен быть привнесен в нее извне. Ничего удивительного, что его взгляды вызвали гнев анархистского праксиса.

Гольдман гневно ссылается на «позитивистскую и объективизирующую концепцию общества», которая, как он утверждает, содержится в знаменитых высказываниях Ленина, и он вместо этого провозглашает, что «идея частичного тождества субъекта и объекта» — основной вклад Лукача — является всего лишь философским выражением «призыва к стихийно-революционной социальной силе внутри общества» [32]. Разумеется, это справедливо. Если отбрасывается детерминистский взгляд человека на мир, то вместо этого необходимо предположить, что пролетариат может каким-то образом мистически генерировать революционную деятель-

---

[31] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 437.

[32] Goldman L. Reflections on History and Class Consciousness, p. 70.

ность как продукт своей собственной «природы», ибо каким еще образом можно объяснить эту «стихийную тенденцию пролетариата к подлинному, неинтегрированному сознанию»?

Эта связь между нигилистической философией и политическим анархизмом еще более четко описывается в недавнем интервью с Сартром по вопросу «Массы, Стихийность и Партия» и группой Новых Левых в Италии. Сартр признает, что «массы» сами по себе не имеют врожденной стихийности, так что определенную роль должна сыграть революционная партия. Однако какова эта роль? В том ли состоит эта роль, что партией должна быть выработана четкая стратегия, направляющая ее борьбу за достижение *политических* целей, а специфические требования связаны с конечной целью полного преобразования капитализма?

К сожалению, Сартр не расстался со своей анархистской боязнью, что организация *в силу самой своей природы* склонна к окоснению и бюрократизации независимо от того, что и как она пытается сделать. Сартр заявляет, что без партии рабочий класс «сериализуется», и здесь он, по-видимому, имеет в виду, что ему не хватает солидарности классового сознания. В этом случае задача партии состоит в том, чтобы освободить рабочий класс от его «серийности» с тем, чтобы в какой-либо стачке или борьбе он показал бы себя как *сплоченная* группа, то есть возникла бы ситуация, которую Сартр определяет как положение, когда индивидуумы устанавливают «отношения взаимности» и наслаждаются «дикой свободой» — «определенным сознанием их классового положения»[33]. Тогда в каком же положении оказывается партия по отношению к «сплоченной группе», которую она должна создать?

Здесь-то и начинаются наши проблемы. По словам Сартра, каждая партия (по своей природе) имеет присущую ей институционализованную структуру, которая означает, что она неизбежно располагает свои теории и перспективы между ней самой и реальным миром. Разумеется, всегда *возможно,* что партия будет действительно придерживаться определенной перспективы или программы даже в том случае, когда матери-

---

[33] "Masses, Spontaneity, Party".—Social Register, 1970, p. 234.

альные условия, для которых они подходили, изменятся. Однако утверждать, что эта тенденция к догматизму абсолютно *неизбежна*, просто абсурдно, поскольку, как полагает сам автор, именно стремление партии к *научному* мировоззрению отделяет ее от объективной реальности. Как и раньше, ответ Сартра относительно одной догмы состоит в том, чтобы заменить ее другой. Партия изображается в карикатурном виде, как «закрытая статическая система», которая «всегда находится позади относительно сплоченной массы, даже тогда, когда она пытается руководить этой массой» [34]. Нужен пример? Майские события 1968 г. во Франции, во время которых, как говорит Сартр, сплоченные группы студентов представляли собой «*более правильный* вид мышления», ибо здесь не было никаких институтов между опытом и отражением этого опыта.

Фактически этот анализ, несмотря на все его риторические красоты, является в крайней степени бессмысленным. Какой смысл описывать «сплоченные группы» как представляющие мгновенные вспышки боевитости, стихийно выступающей против всех видов институционализации? Были ли «институционализованы» студенты во Франции во время жестоких схваток с полицией в 1968 г.? Создается впечатление, что Сартр по-детски принимает кажимости за реальность. Разумеется, сколько-нибудь серьезный анализ показывает, что даже наиболее воинственные анархистские вспышки осуществляются в *действительности* в соответствии с определенными социальными образцами, демонстрирующими свои собственные закономерности, правила и ограничения. Даже самая абсолютная стихийность возможна только в виде *организованного* поведения, как противопоставление одной системы институциональных форм другой. Разумеется, справедливо, что существуют важные различия между марксистской политической партией и «сплоченной группой». Коммунистическая партия сознает, куда она движется, чего она пытается достичь и как конкретная тактика соответствует ее общей стратегии. Напротив, «сплоченная группа слепо совершает грубые ошибки, и иногда

[34] Masses, Spontaneity, Party, p. 234.

даже опасные, однако ее анархическая кажимость не прикрывает те основные институциональные связи, которые необходимо существуют, чтобы придать ей реальность как социальному явлению. Сартр, видимо, воображает, что только политические партии «размышляют» над опытом, но ведь даже «сплоченной группе» необходимо размышлять над своими целями и направлением хотя бы ради того, чтобы дать ей возможность двигаться по кругу!

Таким образом, мы снова сталкиваемся с тем же пустым формализмом, который мы находим в теории праксиса, когда мы рассматриваем ее претенциозные утверждения о том, что она положила конец философии, универсалиям, схемам, мировоззрениям и т. д. Студенты, которые бросаются на полицию, могут вообразить, что они обладают «дикой свободой». Однако любой человек, который возьмет на себя труд исследовать материальные реальности их социального существования, будет в состоянии легко увидеть связь между «дикой свободой» и *институционализованным* атомизмом студенческой жизни, которая питает и лелеет эти анархистские иллюзии. Таким образом, реальный вопрос состоит не в том, чтобы выяснить, находится ли партия «позади» «сплоченной группы», а речь идет о том, какой из *двух* институтов лучше всего соответствует интересам трудящихся и дает им возможность бороться за то, чтобы защитить и расширить свои политические и экономические права. На этот вопрос можно ответить не при помощи абстрактных формул и банального формализма, а только путем исследования мира, который праксис продолжает презирать, — мира конкретной реальности.

Сартр не предлагает никакого серьезного исследования объективных условий, имевших место во время событий во Франции в 1968 г., да и зачем ему беспокоить себя? Лояльность вооруженных сил, единство левых, их авторитет в стране в целом, демократическое качество существующих конституциональных каналов для изменений — какое значение имеют все эти «эмпирические» факторы по сравнению с «отношениями взаимности», которые существуют в «дикой свободе» «сплоченной группы»? Блестящая возможность «штурмовать небо» была потеряна, и Французская коммунистическая партия, которую заранее оценивали как «тормоз любого

революционного движения во Франции»[35], разумеется, виновата в этом[36].

Почти хрестоматийный ультралевацкий принцип Сартра ярко демонстрирует катастрофические практические последствия, к которым может привести идеология праксиса, ибо, к сожалению, нельзя исключить возможность того, что коммунистические партии, или партии, считающие себя коммунистическими, могут быть заражены тем самым «детской левизной», которую Сартр приписывает «сплоченной группе». Результат: опасные авантюры, которые могут окончиться катастрофическим провалом. Сам Энгельс предупреждал партии Второго Интернационала, что авантюризм и волюнтаризм — а что еще может означать теория праксиса? — могут погубить даже самую сильную, насчитывающую в своих рядах миллионы партию под вполне заслуженный хохот всего враждебного ей мира»[37]. Нет никакого сомнения в том, что губительная попытка Французской коммунистической партии свергнуть государственную власть в 1968 г. вполне устроила бы представителей средств массовой информации и тех, чьи интересы они представляли, которые демагогически, в карикатурном виде описывали Французскую партию как спасительницу де Голля. Однако Сартр, конечно, знает только свой ограниченный мир «принципов». Недавно он поставил рекорд, заявив о том, что «настоящее действие», если оно действительно революционно, не должно быть ни легальным, ни конституционным. Оно не должно иметь ничего общего с выборной системой. По-видимому, оно может быть подлинно праксическим, только если оно гарантировано от провала.

Формула «только снизу и никогда сверху», как Ленин неоднократно подчеркивал, является просто анархистской догмой, которая метафизически отделяет демократию от централизма, свободу от власти, свободу от дисциплины. Естественно, не всегда легко для партии выработать правильное диалектическое единство этих «противоположностей»: партия может за-

---

[35] Masses, Spontaneity, Party, p. 240.

[36] Исключительно ценные материалы относительно майских событий имеются в работе: Woddis J. New Theories of Revolution. Lawrence and Wishart, 1972, p. 346—376.

[37] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 74.

блуждаться в сторону «левизны» или нарушать демократические нормы. Однако это сложный вопрос: он требует тщательного исследования конкретных условий, доминирующих в данный момент, и не может быть просто решен путем бойкой болтовни по поводу партии как «закрытой статической системы», противостоящей так называемой «сплоченной группе». Утверждение о том, что каждая по-настоящему организованная марксистская партия неизбежно должна быть «тормозом» революционного движения, есть проявление цинизма и бессилия и еще больше подчеркивает оторванность теоретического праксиса от реального мира.

В самом деле, критические слабости аргументов праксиса по вопросу о партии вытекают из его решительной неспособности понять природу власти вообще.

4. Праксис и природа государства

Ключом к пониманию теории Маркса о государстве является идея *диктатуры пролетариата,* понятие, которое подчеркивает громадное различие между марксизмом и анархизмом, научной политикой и простой утопией. Интересно отметить, что теоретики праксиса, толкователи «истинного Маркса» стараются держаться подальше от его работ по этому вопросу. Исключением является Сартр, который решительно отвергает диктатуру пролетариата, а также Авинери, который успокаивает себя замечанием о том, что именно Энгельс, а не Маркс ссылался на Парижскую коммуну как пример диктатуры пролетариата.

Важное значение этого ключевого политического понятия в своей теории Маркс подчеркнул в 1852 г., когда он заявил в письме к Вейдемейеру, что если существование классов было известно историкам сотни лет назад, «то, что я сделал нового, состояло в доказательстве следующего: 1) что *существование классов* связано лишь с *определенными историческими фазами развития производства,* 2) что классовая борьба необходимо ведет к *диктатуре пролетариата,* 3) что эта диктатура сама составляет лишь переход к *уничтожению всяких классов и к обществу без классов».*

Иными словами, классовая борьба — это не просто экономическая борьба между имущими и неимущими. Это *политическая* борьба, направленная против государства. В самом деле, именно потому, что борьба за социализм есть реальная историческая борьба, а не какой-то выдуманный «прыжок» в утопию, вопрос политики выходит на передний план. В своей работе «Нищета философии» Маркс заявляет: «политическая власть есть официальное выражение противоположности классов внутри буржуазного общества» [39], ибо политика, конечно, представляет собою воплощение классовой борьбы.

Таким образом, это означает, что рабочий класс не только должен вести политическую борьбу, но, для того чтобы сохранить свои завоевания, он должен также *властвовать* политически, ибо, как сказано в «Манифесте», первой задачей революции «является превращение пролетариата в господствующий класс, завоевание демократии» [40]. Это существенное замечание не только дает нам важную информацию относительно природы политики, но также сообщает нам нечто важное относительно природы демократии, а именно что демократия не представляет из себя какой-то туманной абстракции, когда «управляют все», ибо в таком случае, разумеется, не управляет никто. Это правление класса, и в «Манифесте» Маркс и Энгельс ясно видят, что пролетариату как правящему классу необходимо сконцентрировать все средства производства в своих руках. Это процесс, который не может быть осуществлен «другим способом, кроме *деспотического* наступления на права собственности» (курсив мой. — *Д. Х.*).

Как подчеркивает Ленин в своей работе «Государство и революция», тогда происходит два процесса. Первый состоит в том, чтобы завоевать политическую власть, а это может быть достигнуто только путем ликвидации власти старых правящих классов и разрушения их государства или, если говорить более конкретно, бюрократически-военной машины, являющейся сердцевиной репрессивной государственной системы. Второй

---

[39] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 184.
[40] Там же, с. 446.

процесс—это *консолидация* политической власти, а это возможно только в том случае, если на месте капиталистического государства возникает государство социалистическое. Иными словами, позиция Маркса по отношению к государству резко отличается как от социал-демократических взглядов, так и от анархистских. Социал-демократы наивно воображают, что государство является «нейтральным» и «надклассовым» и рабочие могут просто взять его в свои руки. Анархисты же, хотя они громко кричат об уничтожении буржуазного государства, не видят необходимости заменить его чем-нибудь. Обе эти тенденции со своих «тождественно-противоположных» позиций отвергают диктатуру пролетариата и стоят на позициях абстрактной и мелкобуржуазной концепции демократии, которая в конечном счете является всего лишь «левой» маской капиталистического класса. Социал-демократы не в состоянии понять, что при социализме государство должно быть решительным образом изменено. С другой стороны, анархисты не могут понять, что его конечное исчезновение может произойти только с исчезновением классов. Государство, даже социалистическое государство, не может быть ликвидировано только потому, что революционеры праксиса испытывают «этическое отвращение» к диктатуре или принуждению. Государство, если употребить знаменитое выражение, должно *отмереть*.

Однако теоретики праксиса не принимают ни одну из этих точек зрения. Так же как они отвергают необходимость *периода* перехода от капитализма к коммунизму, точно так же они ничего не могут сказать о политической форме этого перехода, которую Маркс в «Критике Готской программы» называет «*революционной диктатурой пролетариата*»[41]. Петрович, например, полагает, что можно принять любое определение политики, какое кому нравится, и то определение, которое он «выбирает» (все годится на супермаркете субъективизма), сводится к тому, что политика охватывает «все виды деятельности по административному управлению общественной жизнью независимо от того, делается это через государство или через безгосударственную фор-

[41] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 27.

му»[42], и это, разумеется, представляет собой либерализм в его чистом и простом виде. Что же случается с реальным государством — государством, которое является и всегда было институционализированным выражением непримиримой классовой борьбы? Так вот, неприятная реальность бойко заменяется анемичной абстракцией, которая готова угодить всем и каждому! То, что государство обязательно заключает в себе *диктатуру* одной группы людей над другой, применение насилия, принуждения, полицию, тюрьмы, армию и военно-морской флот для достижения прогрессивных или реакционных целей, не отделяет государство, как это полагает Петрович, от всех других видов «руководства общественной жизни». Вывод ясен. Марксисты стремятся передать государство в музей классовой истории, *как только это станет исторически возможным*, ибо, до тех пор пока этот варварский пережиток остается, собственно «история человечества» еще только начинается. Петрович же, кажется, вполне с удовлетворением относится к возможности сохранения этого жестокого института. Его мечты об абстрактной «свободе» и «самотворчестве» не только утопичны, но и совершенно лишены *критического подхода* к реальному миру.

Как всякий либерал, Петрович абстрагирует *содержание* от политики. Политические действия, благочестиво заявляет он, не должны быть «предписаны философией или философским форумом. Они должны происходить в результате демократического, свободного решения заинтересованных лиц»[43], но это чистейшая наивность, ибо в политике, как и в философии, в чем мы уже убедились, природа не терпит вакуума, а политика «без философии» подобна профсоюзам «без политики»: это обязательно политика капиталистического status quo. Нет ничего удивительного в том, что Маркса раздражали хнычущие проповедники братской любви и абстрактной демократии. Энгельс в своем «Предисловии» к английскому изданию работы «Положение рабочего класса в Англии» с горечью говорил, что «есть такие люди, которые со своей «беспристрастной» высшей точки зрения проповедуют рабочим социализм,

---

[42] Petrovic G. Marx in the Mid-Twentieth Century.
[43] Ibid., p. 166.

парящий высоко над их классовыми интересами и классовой борьбой и стремящийся примирить в высшей гуманности интересы обоих борющихся классов»[44]. Он с возмущением отмечал, что такие люди «либо являются неофитами, которым предстоит еще многому научиться, либо это злейшие враги рабочих — волки в овечьей шкуре», ибо какими могут быть практические выводы из абстрактных идеалов, которые попросту представляют собой буржуазные концепции, вывернутые наизнанку? Энгельс отмечал, что, хотя фракция Бакунина и рядилась в *маску* автономии, анархии и антиавторитаризма, все же сущность ее была совсем иной. Во имя абстрактной свободы Бакунин выступает за «абсолютный авторитаризм», рассматривая «рабочие массы как стадо баранов, которые слепо следуют за несколькими посвященными руководителями»[45]. Является ли это предательством анархистских принципов? Теоретически да, но на практике это «предательство», которое так же можно легко предсказать, как заход солнца. Поскольку субъективистская политика — вера в то, что воля может создавать обстоятельства по своему усмотрению, обязательно является политикой элиты, то зачем Талантливый Индивид должен уважать взгляды своих последователей, когда все творчество основывается на гениальности его ума? В конце концов, разве сами массы не являются всего лишь неотъемлемой частью внешнего мира, который «творческий праксис» может создавать или уничтожать в своем собственном утопическом воображении?

Демократия *без* материализма — это демократия без прогрессивного содержания; это демократия, в которой сохраняются лишь кажимость, а реальность разрушается; это демократия, в которой подвергается нападкам одна гражданская свобода за другой (разве это не именно та ситуация, которая сложилась сегодня в Великобритании?), оставляя лишь фасад. Абстракции в политике, несмотря на благие намерения, крайне опасны, так как в конкретном мире эти абстракции исчезают, как снег на солнце. В случае серьезного кризиса

---

[44] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 277.
[45] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 33, с. 412.

демократия форм может легко превратиться в «абсолютный авторитаризм» и такие случаи уже имели место!

Таким образом, теоретики праксиса, принимая субъективизм и иррационализм, играют с огнем. В лучшем случае их абстракции, связанные со «свободой воли», вводят в заблуждение и сбивают с толку, в худшем случае они могут превратиться в мрачную реальность политики «гения», бездумного авангарда, лидеров праксиса, которые занимаются чудовищными авантюрами, чтобы переделать мир во имя какой-то сюрреалистской или мистической идеи.

Петрович может рассматривать это как формальный комплимент, когда Хейдеггер, придворный философ третьего рейха, заявляет, что марксистская концепция истории превосходит все остальные концепции. Однако какого «Маркса» имеет в виду Хейдеггер? Нигилистического субъективиста в его собственном иррациональном образе! Шмидт тоже, кажется, доволен «поддержкой» Хейдеггера. Он оценивает так называемую защиту марксизма Хейдеггером как «метафизическую детерминацию, в соответствии с которой все, что существует, оказывается материалом труда» [46], но эта субъективистская карикатура имеет не больше общих черт с научным социализмом, чем ...доктрина праксиса! Достаточно отметить, что иррациональные теории человека и даже «свобода» могут иметь и в действительности *уже имели* [47] самые пагубные праксические последствия. В наше время в абстракциях, связаных с доктриной «свободы воли», нет ничего прогрессивного или гуманного: они просто играют роль дымовой завесы, под прикрытием которой те, кто в теории отвергает классовую борьбу, могут реакционно практиковать ее в широких масштабах в том реальном мире, который, как жизнерадостно полагает идеализм праксиса, он может устранить.

---

[46] Schmidt A. The Concept of Nature in Marx, p. 227—228.

[47] Тот, кому нравится мистика авангарда, должен ознакомиться с некоторыми доктринами итальянского фашизма. Вот отрывок из книги Джианы «Фашистская мистика»: «Мы мистики, потому что мы безумны и абсурдны. Да, абсурдны, потому что сама история — это абсурд, который является мистическим, абсурд духа и воли, который сгибает и завоевывает то, что является просто материальным». Разве не слышны отзвуки праксиса в этой диатрибе?

Проблема заключается в том, что сами по себе благие намерения не являются достаточными и абстрактные формулы могут иметь такие последствия, которые пугают их создателей. Лютер никогда не предполагал, что немецкие крестьяне используют его теологический протест против «земных» институтов феодализма, так же как пуритане не могли предвидеть, что изречение святого Павла «кто не работает, тот не ест» станет основой социалистической морали. Теоретики праксиса *рассматривают самих себя* как борцов за туманность, но куда приводит их эта абстрактная теория? Возьмем, например, поиски «демократического марксизма», предпринятые Кеннетом Меджиллом. Что же имеет в виду Меджилл под «демократией»? Что-нибудь конкретное?.. Диктатуру пролетариата и его союзников? Правление трудящихся, направленное против монополий? Нет, к сожалению, под демократией Меджилл имеет в виду нечто *абстрактное,* явно надклассовое. «Демократия сегодня, как всегда, — говорит он, — означает правление народа» [48], и написанная им глава по этому вопросу предваряется из Аристотеля, который говорил о «законе, при котором рожденные свободными и бедными контролируют власть». Цитата из Аристотеля наглядно раскрывает слабость его праксической «демократии», ибо Аристотель, разумеется, имел в виду именно то, что он сказал: демократия есть правление рожденных *свободными,* поскольку это диктатура *над* рабами. Благожелательная абстракция скрывает реальное содержание. Это еще в большей мере справедливо по отношению к буржуазной демократии, при которой даже рабы являются «свободными» и имеют «права»: видимая универсальность маскирует эксплуатацию одного класса другим. Именно по этой причине Ленин беспощадно критиковал «филистерскую болтовню по поводу свободы и равенства вообще», так как, несмотря на намерения, эти абстрактные концепции не выводят нас *ни на йоту* за пределы капиталистического порядка. Они представляют собою мистифицированное отражение мистифицированного мира.

В самом деле, абстрактная демократия Меджилла не только представляет собою защиту капитализма на

---

[48] Megill K. The New Democratic Theory, p. 65.

практике, но также ведет его в атаку на существующие социалистические общества, которые, естественно, будучи реальными обществами с реальными проблемами, далеко не достигают демократических идеалов праксиса. Анархистская «демократия» Меджилла не видит никакого различия между «политическим порядком, установленным в Соединенных Штатах и порядком в Советском Союзе», так как и там и здесь, эти порядки не соответствуют абстрактному «правлению народа» и должны быть устранены! Нужно создать «новую демократическую коалицию на базе сил, являющихся частью эффективной реальности XX века»[49], должен быть найден «третий путь», который «выходит за пределы» существующей классовой борьбы между империалистическим миром и социалистическими странами.

Само собой разумеется, что социалистические страны не являются утопией и не находятся вне критики: можно всегда чем-то восхищаться и что-то уважать, но без поклонения. Однако идет беспрестанная критика, цель которой состоит всего лишь в том, чтобы отметить, как это делает Меджилл, что в странах Восточной Европы существуют ограничения права «вести свободное исследование, свободно организовываться и свободно публиковаться»[50], и такая критика необязательно оказывается полезной или конструктивной. Реальная проблема заключается не в том, ограничиваются ли свободы (они ограничены во всех классовых обществах, представляют собой тот или иной вид диктатуры), а в том, являются ли эти ограничения политически обоснованными, если учесть ту специфическую стадию развития, на которой находится данное социалистическое общество, и это конкретный вопрос, который не может быть решен туманными призывами к абстрактной демократии. Программа Коммунистической партии Великобритании, которая называется «Путь Британии к социализму», содержит призыв к *максимальной* свободе для того, чтобы развивать социалистическую демократию, но эта свобода ни в коей мере не является абстрактной или неопределенной. Например, в разделе, касающемся партии и рассматривающем гражданские

---

[49] Megill K. The New Democratic Theory, p. 66.
[50] Ibid., p. 92.

свободы, отмечается, что многовековые гражданские свободы должны быть укреплены и расширены с тем, чтобы включать в себя «свободу мысли, работы, передвижения, слова, несогласия, действия и верования, *которые можно подвергнуть ограничениям только такого порядка, которые необходимы в любом нормальном и справедливом обществе, чтобы защитить граждан от вмешательства и эксплуатации со стороны других лиц, а также защищать государство*»[51] (курсив мой. — *Д. Х.*).

Насколько «сдерживающими» являются эти ограничения — это конкретный вопрос, который должен быть решен в свете существующей обстановки. Разумеется, социалистическое общество может ошибаться либо потому, что существующие в нем ограничения слишком строги для имеющихся обстоятельств, или, наоборот, слишком мягкие, но критиковать его (а вместе с ним, кажется, и все другие существующие общества) за наличие этих ограничений вообще—это просто детская утопия. Может фактически быть даже и хуже, ибо мы не можем игнорировать то, что, в то время как при капитализме существуют силы, борющиеся за прогресс, при социализме и, разумеется, в существующих социалистических обществах имеются силы реакции, и именно в этой сфере абстракции праксиса становятся опасно двусмысленными. Сартр, например, говорит о праксисе как о силе, отрицающей объективную ситуацию, в которой находится человек и которая, таким образом, является освободительной. В условиях народной демократии, добавляет он, «это может произойти, например, если работать по две смены, или стать «активистом», или тайно выступать против повышения рабочих норм. В капиталистическом обществе это может произойти путем вступления в профсоюз, голосования за объявление забастовки и т. д.»[52]. Подобно «демократии», праксис остается абстрактным и расплывчатым: он вбирает в себя все, начиная от борьбы против капитализма (или по крайней мере против его авторитарных «симптомов») и кончая явным саботажем на социали-

---

[51] Programme of the CPGB (October 1968, 3rd, rev. ed.), p. 54.

[52] S a r t r e J.-P. Search for a Method, p. 13.

стическом предприятии. Фактически что же в конечном счете *не* является праксисом, особенно если его участники верят в то, что это революционное действие в себе состоит просто в том, чтобы отрицать объективную реальность? Несмотря на всю свою левую фразеологию, теория праксиса оказывается удивительно некритичной. Ее философия является позитивистской, политика анархистской, а ее политическая экономия, как я сейчас покажу, крайне наивна и поверхностна в своем отношении к капиталистической системе.

5. Праксис и «рабочий контроль»

По словам Меджилла, «основное демократическое требование» состоит в том, «чтобы рабочий имел контроль над условиями своего труда. До тех пор пока это требование не удовлетворено, рабочий класс все еще обладает революционным потенциалом» [53]. Теории праксиса не подходит ни индивидуализм, ни коллективизм: ей годится только «рабочая демократия».

В настоящее время требование относительно рабочего контроля является законным и важным, и никакое социалистическое общество не будет иметь успеха в своей политике, если не будет существовать аппарата для тесного сотрудничества между рабочими, управляющими, плановиками и политиками. К сожалению, некоторые теоретики праксиса не удовлетворяются лишь требованием о консультациях и сотрудничестве: они постулируют рабочий контроль *в противовес* партийному руководству, необходимости планов и практически всему аппарату государства рабочих.

Иными словами, праксис основывает свои аргументы не на конкретных проблемах, связанных с тем, чтобы положить конец анархии рынка и ввести плановое производство, а на чисто доктринерских и абстрактных предположениях о «стихийности» и «самоуправлении» человека праксиса, который должен, если он свободен, быть в состоянии делать все, что ему заблагорассудится. В самом деле, создается впечатление, что теория праксиса вообще ничего не знает о значении экономического планирования.

---

[53] Megill K. New Democratic Theory, p. 73.

Всякому, кто взял на себя труд бросить *конкретный* взгляд на капитализм, очевидно, что хроническая тенденция этой системы к неравномерности развития, инфляции, безработице и кризисам не может быть приостановлена до тех пор, пока производство не будет координироваться в свете централизованного планирования с тем, чтобы предприятия и фермы, либо регулируемые государством, либо принадлежащие ему, развивались *гармонично*. Рынок, «предоставленный самому себе», давно уже перестал служить делу социального прогресса, и даже при капитализме мы видим, что государство все в большей степени вмешивается, пытаясь навести хоть какой-то порядок в существующей анархии для соблюдения долговременных интересов самих монополий. Государственный контроль над заработной платой, рационализация тех отраслей промышленности, где капитал является непроизводительным, стимулы к тому, чтобы делать капиталовложения в экономически отсталые районы, — это всего лишь способы, при помощи которых современный государственно-монополистический капитализм пытается «планировать» экономику в интересах прибылей. Иными словами, если даже капиталистическое общество вынуждено все в большей степени использовать планирование, то предположение о том, что при социализме рабочий может «стихийно» контролировать средства производства, является утопией. В то самое время, когда капиталистические экономисты все в большей степени начали понимать, что неограниченная «стихийность» и «своекорыстие» приносят только все больший хаос и разруху, теоретики праксиса с философской точки зрения прославляют «независимую» и «самоопределяющую» деятельность тех, которые в конечном счете являются просто абстрактными индивидами на капиталистическом рынке! Нет ничего удивительного в том, что грозный призрак «бюрократии» является вечной угрозой, ибо доктрина «невидимой руки», в которую, по-видимому, продолжают верить праксические сторонники автономии, является лишь иронической пародией на реальное функционирование государственно-монополистической капиталистической экономики. В этом смысле стремление праксиса к «самоопределяющей свободе» трагически отражает свобод-

ную конкуренцию капитализма, который в настоящее время существует, если существует вообще, только на рынке абстрактных идей, ибо в этом и состоит курьезно реакционная и романтическая природа синдикализма и анархизма: жалкая попытка построить социалистическую экономику в соответствии с принципами буржуазного образа мышления.

Нетрудно увидеть, куда ведут нападки на детерминизм и материализм: отрицание *планирования* с его координирующими критериями, в свете которых следует определять производство, и отказ от объективных ограничений, экономических законов, которые, разумеется, должны контролировать плановики. Поскольку праксический анархизм отвергает все универсалии, он не в состоянии рассматривать экономику как *единое целое*, с ее соотношением между тяжелой и легкой промышленностью, средствами производства и товарами широкого потребления, сельским хозяйством и промышленностью, товарным производством [54] и государственным производством, а также распределением промышленности по районам. Вместо этого все, что видит анархизм праксиса, так это отдельные предприятия и отдельные кооперативы, которые, как он настаивает, должны «управлять сами собой».

Разумеется, процесс планирования не является чем-то статичным и не имеющим направления. В конце концов, планирование при социализме является подготовкой к планированию при коммунизме, и совершенно правильно, что коммунистические или рабочие партии должны постоянно *готовить* массы людей к осуществлению все большего и большего контроля над своей экономической жизнью, так как можно еще более широко распространить принятие решений в области централизованного планирования. Однако в экономике, как и в политике, единство демократии и централизма не является статическим, абстрактным *идеалом*. Это живая реальность, постоянно приспосабливающаяся к конкретным условиям. Не удивительно, что Ленин

---

[54] Товарное производство есть просто производство товаров для рынка. Оно возможно при рабовладельческом обществе, феодальном обществе и при социализме. Однако только при *капитализме* товарное производство *господствует*, и в этом обществе сам рабочий становится товаром.

высмеивал доктринерские требования «рабочей оппозиции» в ранние годы существования СССР относительно какой-то «немедленной» производственной демократии, в которой в соответствии с давнишним принципом «всегда снизу, никогда сверху» Всероссийский съезд производителей должен был избрать центральный орган делегатов, наделенный полномочиями руководить народным хозяйством, и это, как отмечал Ленин, в стране, состоящей в большинстве своем из крестьян и мелких товаропроизводителей. Производственная демократия, так же как и политическая демократия, не имеет смысла в абстракции, и мысль Энгельса о необходимости «ассоциации производителей» предусматривает в своем контексте бесклассовое коммунистическое общество, до которого было еще так далеко в тогдашних советских республиках, изолированных политически и отсталых экономически!

Истина заключается в том, что и демократически централизованная *партия* и *государство,* являющееся диктатурой пролетариата, необходимы, так как необходим переходный период от капитализма к коммунизму: без руководства партии и государственного аппарата экономическое планирование и, следовательно, социализм сам по себе остаются утопическими мечтами. Ленин был крайне решителен в этом вопросе. Синдикализм с его фетишистскими формулами «производственной демократии» в абстракции «передает массе беспартийных рабочих, разбитых по производствам, управление отраслями промышленности («главки и центры»), уничтожая тем самым необходимость в партии, не ведя длительной работы ни по воспитанию масс, ни по сосредоточению *на деле* управления в *их* руках *всем народным хозяйством*» [55]. Иными словами, необходимость в «рабочем контроле» должна пропагандироваться не как абстрактная «вещь в себе», а как специфическое требование, являющееся прогрессивным в тех обстоятельствах, которые *укрепляют* власть профсоюзов, солидарность рабочего класса в целом и в конечном счете строительство социализма. В этом смысле рабочий контроль представляет собой *формальное* требование, само по себе автоматически не

[55] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 42, с. 241.

изменяющее *характер* экономической системы, в которой он действует. В самом деле, в 1917 г. Ленин требовал введения рабочего контроля *над* капиталистами[56] как важной меры для укрепления рабочего класса *до* установления социалистических производственных отношений. Поэтому рабочий контроль не является заменой социализма: за него можно бороться (и до определенной степени осуществить) даже при капитализме. Более того, как абстрактное требование, он не является автоматически прогрессивным по своим последствиям. Он прогрессивен только в том случае, если укрепляет и объединяет, а не разделяет и ослабляет экономическую и политическую власть рабочего класса *в целом*. Рабочий контроль, который функционирует анархически в противовес экономическому планированию, может, как это ни парадоксально, сыграть роль в укреплении капитализма, а не социализма, если, например, синдикалистски настроенные рабочие попытаются укрепить привилегированные позиции в экономике в противовес менее выгодным секторам, так что вместо гармонического развития пропасть между городом и деревней, работниками умственного и физического труда будет скорее *расширяться,* а не сужаться, и это вдохнет новую жизнь в анархию рынка.

В самом деле, это признается даже самими теоретиками праксиса. Гольдман, который предлагает своим читателям картину «самоуправления», осуществляемого «белыми воротничками» и техниками, при котором диалектика стихийности и иерархии может повернуться в пользу стихийности»[57], указывает, что при таких обстоятельствах вполне возможно создание того, что можно назвать новой буржуазией... «демократия производителей, которую социалистическая мысль ставит на одну доску с реальной экономической демократией для общества в целом, может в свою очередь стать господством привилегированной группы (всех производителей, вместе взятых) над все более и более многочисленной группой общества, которую технические изменения и автоматизация устранили из процес-

---

[56] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 34, с. 308.

[57] Goldman L. Reflection on History and Class Consciousness, p. 83.

са производства»[58]. Какая яркая картина полного банкротства идей праксиса! При помощи так называемой «диалектики стихийности» нельзя будет планировать не только неравномерность, призванную скорее *интенсифицировать,* чем уменьшить, но даже невозможно будет обеспечить полную занятость. Выясняется, что, лишенная своей идеологической мистики, праксическая «диалектика стихийности» есть не что иное, как левацкий вариант «невидимой руки», которая, как надеются и молятся, гармонизирует каким-либо образом интересы индивидуума с интересами общества в целом. Нет ничего удивительного в том, что господство «привилегированной группы» представляет собою реальность в утопии праксиса, поскольку по-прежнему остаются нетронутыми такие *основные черты* капитализма, как неконтролируемое товарное производство, стимул прибыли, частное или синдикалистское владение средствами производства.

Этот факт особо подчеркивался на недавней дискуссии по вопросу о рабочем контроле Бертом Рамельсоном, национальным промышленным организатором Коммунистической партии Великобритании, когда он предупредил, что *анархистская* концепция рабочего контроля исключила бы реальную возможность планируемой экономики и поэтому серьезно затруднила бы продвижение к социализму. Рамельсон отмечал, что если рабочий контроль означает право рабочих на определение *всех* аспектов процесса производства, в том числе процессов реализации, ценообразования и т. д., то «я не вижу, как будет возможно осуществлять социалистическое планирование. Вновь возникнет анархия рынка, но, вместо того чтобы она определялась теми индивидуумами, которые владеют конкретными предприятиями при капитализме, именно группы индивидуумов, рабочих этого предприятия, будут определять весь процесс вне связи с возможными потребностями общества в целом»[59]. Не удивительно, что в Югославии, в которой теории праксиса получили широкое распространение и, по-видимому, пользуются

---

[58] Goldman L. Reflection on History and Class Consciousness, p. 83.

[59] Discussion with Ernie Roberts, Comment, 30.6.1973, p. 201.

влиянием, возникли «очень серьезные экономические проблемы и трудности», включая, помимо всего прочего, значительный уровень безработицы, выезд трудящихся в другие страны в поисках работы и социальную деморализацию. В этом нет ничего удивительного, ибо «стихийность» и абстрактное самоуправление, которые так высоко оценивает теория праксиса, представляют собою всего лишь идеологические (и, следовательно, перевернутые вверх ногами) отражения буржуазного общества, и маловероятно, чтобы они оказали значительную помощь в строительстве социализма.

Связь между праксисом как мистической философией и праксисом как программой анархизма или анархосиндикализма четко видна в отрывке из работы Лукача «История и классовое сознание», где он заявляет, что рабочий комитет должен стать «органом государства» и «признаком того, что классовое сознание пролетариата почти преодолело буржуазные взгляды его лидеров». «Рабочий комитет, — добавляет он, — означает политическое и экономическое поражение опредмечивания, и во время борьбы за контроль его миссия носит двойственный характер: с одной стороны, он должен преодолеть разобщенность пролетариата во времени и пространстве, а с другой, он должен сблизить экономику и политику и превратить ее в действительный синтез пролетарского праксиса. Таким образом, он поможет примирить диалектическое противоборство между нынешними интересами и конечной целью» [60]. Это образчик тысячелетнего царства младогегельянцев. Он показывает отсутствие понимания реальных проблем строительства социалистической экономики. Что может означать слияние экономики и политики в «действительный синтез пролетарского праксиса», когда экономика и политика могут отделяться друг от друга только в метафизическом мире механистических абстракций? Они «синтезируются» при капитализме, они «синтезируются» при социализме, они «синтезируются» в рабовладельческом обществе. Что здесь важно, так это, разумеется, как и в чьих *классовых интересах* осуществляется этот синтез, а для того, чтобы это выяснить, требуется нечто большее, чем

---

[60] Lukacs G. History and Class Consciousness, p. 80.

сухой формализм, который маскируется в философски «глубокие истины». Такой «синтез» сам по себе приведет нас не очень далеко.

Точно так же рабочие комитеты сами по себе как некое магическое средство не смогут помочь «примирить диалектическое противоборство между нынешними интересами и конечной целью», если эта фраза подразумевает планирование социалистической экономики, ибо будет опасной и сектантской ошибкой воображать, что рабочие советы, представляющие всех рабочих на производственном предприятии, являются *заменой* коммунистической партии и ее политических союзников, которые играют ведущую роль и должны решать проблемы планирования в обществе *в целом.* Сложные проблемы строительства социалистических форм производства в городе и деревне на базе капиталистического общества, безусловно, не смогут быть решены при помощи воплей о «рабочем контроле», и фактически, как это видно на таком трагическом примере, как контрреволюция 1956 г. в Венгрии, родной стране Лукача, совершенно не исключается демагогическое использование «рабочих советов» для *нападения* на институты социализма. Отрезвляющая мысль.

Таким образом, проблема с теоретиками праксиса в этой области, как и в других областях, состоит в том, что, по их мнению, марксизм не является наукой, это — утопия: он является не разумным мировоззрением, которым руководствуется пролетариат, его партия и его союзник в строительстве социализма, а трансцендентальным «прыжком» в освобождающее «совершенство». Ленин уделял много внимания полемической борьбе против этой абстрактной тенденции, и его замечания совершенно не устарели, когда он говорит, «что «скачком» учителя социализма называли перелом под углом зрения поворотов всемирной истории и что скачки такого рода обнимают периоды лет по 10, а то и больше, об этом не умеют подумать большинство так называемых социалистов, которые про социализм «читали в книжке», но никогда серьезно в дело не вникали» [61]. Что ж, он вполне мог бы иметь в виду Гайо Петровича и Георга Лукача!

[61] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 36, с. 205.

В своей работе «Очередные задачи Советской власти» Ленин говорил, что, для того чтобы построить социализм, важно иметь дело с реальным миром во всех его объективных *специфических чертах.* «Недостаточно быть революционером и сторонником социализма или коммунистом вообще. Надо уметь найти в каждый особый момент то особое звено цепи, за которое надо всеми силами ухватиться, чтобы удержать всю цепь и подготовить прочно переход к следующему звену» [62], но как это будет возможно, если мы отбросим, как это делают теоретики праксиса, веру в объективность внешнего мира и нам предложат вместо этого сдаться на милость «иллюзии эпохи»? Сможем ли мы всерьез начать поиски «следующего звена в цепи», если фантастически будем предполагать, что законы реальности созданы нами самими? Как можем мы взяться за такую опасную и трудную задачу, как преобразование капитализма в социализм, если мы будем думать, что «идеи создают мир» и что в нашем распоряжении имеется «свободная воля», которая дает нам возможность поступать, как нам заблагорассудится.

Как в разделе о «рабочем контроле», так и во всей данной главе я пытался выделить некоторые экономические и политические последствия доктрины праксиса. Разумеется, эти последствия не обязательно входят в намерения тех, кто придерживается этих взглядов, и не обязательно ими предусмотрены, но стоит отметить, что искренности едва ли достаточно для тех, кто упрямо настаивает на том, чтобы стать на путь наименьшего сопротивления, ведущий к вечному разрушению. Корделия говорит в «Короле Лире», что мы не первые, кто приносит плохое с хорошими намерениями. Утопические мечты могут лишь культивировать цинизм и отчаяние, и, наверное, есть немало «радикалов с добрыми намерениями», закончивших свою карьеру в рядах крайне правых.

Как может любое движение протеста рассчитывать на успех, если оно вооружает себя доктриной, которая фактически утверждает, что битва проиграна еще до того, как она началась? Доктрина праксиса — это путь к поражению и катастрофе, и, как мы уже видели, ее

---

[62] Там же.

идеи фактически не являются новыми. Они практически являются всего лишь новыми формулировками тех взглядов, которые давно уже были дискредитированы в социалистических движениях во всем мире и которые взяли на вооружение теоретики и секты, чей практический вклад в строительство социализма в лучшем случае является проблематичным, а в худшем — полностью разрушительным.

Следует ли нам удивляться этому? Сама концепция праксиса, эта волюнтаристская, субъективистская и утопическая теория человеческой деятельности, является всего лишь *некритичным* продуктом той самой системы капитализма, которую все социалисты хотят радикальным образом заменить. Теория праксиса не отражает капитализм таким, каким он является в действительности, а отражает иллюзии «стихийности» и «творчества», которые имеются в этой системе.

Маркс был знаком с идеями праксиса. Хотя он позднее критиковал их, но в молодые годы он частично попал под их влияние, как это происходит сегодня со многими марксистами на том или ином этапе их развития, особенно когда *консервативный* позитивизм преобладает в настоящее время в нашей культурной жизни. «Левые взгляды» всегда соблазнительны, но мы обязаны бороться с этими соблазнами, ибо, несмотря на добрые намерения и героические жесты, элементарная истина состоит в том, что дело социализма не может, по-видимому, победить, если только марксизм не будет понят и применен *в качестве материалистической науки.*

Сделать это всегда нелегко. Маркс предупреждал: «В науке нет широкой столбовой дороги, и только тот может достигнуть ее сияющих вершин, кто, не страшась усталости, карабкается по ее каменистым тропам» [63]. Нет коротких путей, и никакие абстрактные догмы á la праксис не могут послужить заменой этим крутым тропам к сияющим вершинам. Мы должны постоянно изучать реальный мир и беспрестанно возвращаться к нему: опрометчивые абстракции, как бы мессиански или «впечатляюще» они ни звучали, здесь просто не подходят.

---

[63] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 25.

«Праксис» или практика?

(Послесловие)

Десять лет назад венская газета «Курир» в статье, посвященной открытию в Вене XIV Международного философского конгресса, подчеркивала обвинения в «отчужденности от мира» и «притворстве» (Spiegelfechterei), бросаемые философии «революционно настроенными студентами». И речь идет не только о студентах. Такого рода упреки стали обыденными, отражая широко распространенное на Западе мнение, что философии ныне нечего сказать миру, нечем отозваться на его живые нужды. «В современном беспокойном мире нас тревожит не то, что философы говорят, но то, чего они не сумели сказать. В пору, когда опрокинут разум, неистовствуют слепые страсти, а насущные вопросы все нагромождаются, мы обращаемся за руководством к ученым, психиатрам, социологам, идеологам, политикам, историкам, журналистам — почти к кому угодно, за исключением нашего традиционного руководителя—философа... Современная философия смотрит вовнутрь на свои собственные проблемы, а не вовне, на людей, и философствует о философии, а не о жизни». Эти слова журнала «Time» (7 января 1966 г., с. 20) формулируют продуманную и в значительной мере оправданную претензию к современной буржуазной философии, особенно в ее англоязычном, преимущественно позитивистском варианте.

Но как ни странно, с подобной же претензией обращаются ныне многочисленные философы, публицисты, литераторы на Западе, да и в некоторых социалистических странах к философии, начертавшей на своем знамени слова Маркса: «Философы лишь различным обра-

зом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его». Но почему же именно к революционной по самому своему существу философии марксизма адресуются ныне обвинения в «пассивности», «отражательстве», лицемерии, разрыве теории и практики, «позитивизме»? На этот вопрос взялся ответить английский философ, преподаватель политических наук Лейстерского университета Джон Хофман в своей книге. И неудивительно, что в центре его анализа стоит широкое движение, получившее название «теории праксиса», в котором объединились как авторы, считающие себя марксистами, так и многие буржуазные философы, социологи, публицисты, «марксологи» — то есть *критики* марксизма.

Но почему «праксис»? Хотя сам термин «праксис» (Praxis) и есть древнегреческий и немецкий эквивалент русского слова «практика» (соответственно немецкого Praktik, английского practice и т. д.), более того, именно он используется Марксом в «Тезисах о Фейербахе» для обозначения практики [1], этот термин вошел в философский обиход последнего времени как символ комплекса воззрений, выражавшихся в деятельности издававшегося в Югославии международного журнала под таким названием [2]. Основная идея, вкладываемая «праксистами» в этот термин, — это утверждение, что «праксис» есть основная категория философии, из которой должны выводиться все ее остальные понятия. Конечно, это еще только установка, которая даже может быть принята: весь вопрос в том, каким образом выводятся из нее эти остальные понятия.

Попробуем рассмотреть этот вопрос, тем более что в книге Д. Хофмана не дается определения «праксиса» в какой-то суммарной форме. Это и не требовалось его постановкой вопроса, связанной с анализом именно выводов — *теорий* «праксиса», но нам это определение будет полезно. Возьмем для примера одну из работ югославского философа М. Марковича, принадлежащего к

---

[1] "...sinnlich menschliche Thätigkeit, Praxis"; "In der Praxis muss der Mensch die Wahrheit d. h. Wirklichkeit und Macht, Diessetitigkeit seines Denken beweisen", u.s.w.

[2] PRAXIS. Revue philosophique. Edition internationale. Выпускалось также югославское издание на сербскохорватском языке.

числу довольно «умеренных» сторонников и теоретиков «праксиса». Определив в ней «праксис» (повторяю, я использую это слово именно для отличения концепции «праксистов» от понимания *практики* в диалектическом материализме) как «сознательную, целенаправленную общественную деятельность» [3], М. Маркович разъясняет далее, что эта деятельность имеет две основные формы — *материальную* (физический труд, производство, активное участие в различных формах общественной жизни и т. д.) и *психическую* («производство и интерпретация восприятий и эмоций, формирование особых ощущений, чувств, отбор ценностей и ценностных определений, мыслительные операции и т. д.») [4]. Последние выступают как «конститутивные элементы» материальной практики. С другой стороны, «праксис» содержит а) преобразование естественного окружающего мира, б) творение различных форм и институтов человеческой жизни и в) творение самого человека, превращение его в личность «посредством устранения различных форм отчуждения и развития его физических, чувственных, интеллектуальных, эмотивных, моральных и других потенций» [5].

Пожалуй, в этом перечислении различных форм «праксиса», в их рядоположенности и отсутствии даже постановки вопроса об основном содержании практики заключается смысл всех заблуждений «праксиса» как школы. В самом деле, отнесение к сфере «праксиса» производства и интерпретации восприятий и эмоций, ощущений и чувств, мыслительных операций, ценностных представлений, интеллектуального и морального развития и т. д. представляет собою непомерное расширение понятия практики, превращение ее в вариант «опыта» субъективно-идеалистических концепций. Ведь мы, по Марковичу, «переживаем *опыт — в процессе деятельности;* как раз само восприятие есть уже деятельность интерпретации, организации, рефлексии того, что непосредственно дано» [6].

---

[3] Markovic M. Dialektik der Praxis. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main, 1968, S. 26.

[4] См. там же, с. 27—28.

[5] Там же, с. 29.

[6] Там же, с. 31.

Какие же теоретико-познавательные выводы делают отсюда теоретики «праксиса»? Во-первых, ограничение нашего знания «очеловеченной природой», той частью окружающего нас мира, которая подчинена нашему действию. Отсюда навязчивые, известные со времен махизма утверждения, направленные против «вещи в себе», «природы в себе» и т. д. Считая, что нам доступна лишь «природа для нас», преобразованная человеческим трудом и человеческим познанием, «праксисты» скатываются, по-существу, к тому же субъективному идеализму, не замечая, что в практической деятельности, как и в познании, дана нам *та же самая* природа, которая объективно существует, в которой мы живем и движемся. Диалектика превращения «вещи в себе» в «вещь для нас» оказалась у них средством «обоснования» непознаваемости существующего, как оно есть, независимо от человека, его сознания и его практической деятельности. Но нам придется еще вернуться к этому вопросу. Второй вывод — отказ от теории отражения, логической предпосылкой которой является как раз признание независимого от человека, от его сознания объекта. Особенность материалистического понимания практики в том и состоит, что, будучи *объективным* (хотя и прошедшим через сознание человека, т. е. осознанным) преобразованием действительности, практика основана не на чем ином, как на закономерностях объективной действительности, которые мы используем в наших интересах. Это относится и к социальному преобразованию: опыт строительства нового общества показал, к чему ведут пренебрежение этими закономерностями, субъективизм, волюнтаризм...

Уже отсюда явствует, что «праксис» представляет собою одну из разновидностей идеалистической ревизии марксизма, — разновидность, основанную на субъективистской интерпретации практики. В условиях, когда ведущую роль в философии играет сциентистский позитивизм — а именно так обстоит дело в англоязычной философии, — внимание Д. Хофмана не случайно привлекли взаимоотношения «школы праксиса» с этой разновидностью буржуазной философии. Он верно говорит, что «позитивизм с его догмами социально неответственной («свободной от ценностей») науки, теории без практики доводит до опасного конца давнее стремление

заморозить историческое развитие в вечных «истинах»... оставляющих мир таким, каков он есть» (с. 18). Я сказал бы, точнее, «в рамках установившегося социального порядка», поскольку позитивизм как раз воюет против «вечных истин», стремясь со времен О. Конта сочетать «порядок и прогресс». В общем тенденция позитивизма ясно выражена словами Л. Витгенштейна: философия «оставляет все, как оно есть» [7]. А протест «праксистов» против этих заключений позитивистского мышления не выводит их за пределы буржуазной философии, поскольку их концепция, «революционная» концепция праксиса — деятельность в абстракции, практика в себе и для себя, — диалектически связана со своей противоположностью: трагическим бессилием человека действовать в соответствии со своим знанием» (с. 233).

Откуда это «объединение» сторонников «праксиса» с их оппонентами — позитивистами? Не натяжка ли это? Ведь «праксисты» провозгласили себя принципиальными противниками всего и всякого позитивизма. И здесь следует остановиться чуть подробнее и систематичнее на том, что такое «позитивизм». В истории мысли этот термин имеет множество значений. Во-первых, это философская школа, восходящая к идеям Огюста Конта (1798—1857), провозгласившая единственно возможным знанием «позитивное» знание, достигаемое отдельными науками. С исключительным почтением склоняясь перед «наукой», позитивисты объявляли, однако, что научное знание всегда остается в сфере «явлений» и не может проникнуть в сущность вещей: будучи источником нашего знания, состояния человеческого сознания, ощущения, в то же время являются и его границей. Во-вторых, позитивизм — «сциентистская» установка человека, исключающая всякое обращение к «вненаучному» (будь то эмоциональная жизнь или религиозное переживание, искусство или традиционная философия) как «метафизику». «Позитивизм» в этом смысле — сведение научного знания к знанию, получаемому с помощью точных количественных методов, и абсолютизация роли науки, доводящая до убеждения, будто с помощью только научного (в указанном смысле!) знания можно

---

[7] Wittgenstein L. Philosophical Investigations. Oxford, 1963, p. 49.

достичь рационализации социального бытия и всеобщего благоденствия[8]. В-третьих, под «позитивизмом» понимается положительное, позитивное отношение к существующему, к наличной социальной реальности прежде всего как антипод «критики». Иными словами, «позитивизм» в этом третьем смысле — это социальный конформизм и апологетика существующего.

Это—далеко не исчерпанное сказанным—многообразие значений термина «позитивизм» позволяет «праксистам» достаточно произвольно оперировать этим термином, обращая обвинения в «позитивизме» против самых различных течений в философии и общественной жизни. Сосредоточив внимание на проблемах мнимой идеологической и социальной «нейтральности», или «свободы от ценностей», как и на субъективно-идеалистической, связанной с созерцательным отношением к действительности, отождествляемой с «чувственно данным» теории познания современного позитивизма и позитивистски ориентированной буржуазной идеологии, Д. Хофман получил возможность убедительно показать, что «теория праксиса», формулируя свои основные тезисы, не только не опровергает позитивизма, но и покидает почву марксистской философии. Показав в первой главе, что «праксис» выдвигается в качестве понятия, долженствующего преодолеть позитивизм — ведь с его помощью «критически» обосновывается неприятие современного общества и требование его преобразования, — Хофман констатирует, что «праксис», по видимости, представляет убедительную альтернативу позитивизму. Анализ его претензий показывает, однако, что это далеко не так. И прежде всего потому, что «праксис» по всем основным вопросам противостоит той действительно революционной теории, которая не только теоретически, но и практически преобразует современный мир, — марксизму, мировоззрению революционного пролетариата.

Во второй главе книги суммируются основные тезисы «теории праксиса»: его сторонники убеждены, что 1) марксизм не философия; 2) диалектика не может

---

[8] См.: Огурцов А. П. Образы науки в буржуазном общественном сознании. — Философия в современном мире. Философия и наука. М., 1972, с. 359.

существовать в природе; 3) сознание не может «отражать» реальность; 4) марксистский анализ соотношения базиса и надстройки ошибочен; 5) детерминизм противоречит человеческой свободе (см. с. 34—38). Естественно, что критика этих утверждений, особенно в условиях современного капиталистического общества, где «знания» о марксизме широкая публика приобретает из всякого рода «изложений», а не из первоисточников, требует в первую очередь формулировки подлинных взглядов Маркса, Энгельса, Ленина — формулировки убедительной, базирующейся на первоисточниках. Это и делает Д. Хофман, причем его подбор и анализ текстов классиков марксизма чрезвычайно полезен и для нашего читателя, ориентируя на глубокое и обстоятельное изучение наследия классиков марксизма. Впрочем, отсюда возникает и необходимость обращения к современной марксистской литературе, и в задачу этого послесловия отчасти входит и ориентация читателя в этой марксистской литературе. В то же время умелый и репрезентативный подбор цитат из многочисленных произведений «праксистов» разного рода, их тщательный и умелый критический анализ с марксистской точки зрения представляет большой интерес. Так, анализируя проблему марксистской философии — может быть, формулировка «марксизм как философия» не совсем точна (вспомним о работе В. И. Ленина «Три источника и три составных части марксизма»), — автор оценивает взгляды А. Лефевра и К. Корша; говоря о диалектике природы, разбирает аргументацию М. Животича, Г. Лукача, А. Шмидта; защищая теорию отражения, критикует Г. Петровича, Ж.-П. Сартра, Ш. Авинери, А. Лефевра и т. д. Аргументация развертывается автором по двум линиям: с одной стороны, он показывает единство классиков марксизма по всем этим вопросам, с другой—обосновывает, опираясь на них, само марксистское решение затронутых проблем.

Несомненно, что изложение и критика буржуазных и ревизионистских концепций ведется с позиций, изложенных в классических произведениях марксизма-ленинизма, посвященных философским проблемам. И к числу сильных сторон книги я отнес бы прежде всего адекватность изложения марксистской теории. Уже в главе о марксизме как философии ему удалось показать, что

марксизм *есть* философия, но одновременно и то, что эта философия качественно отлична от буржуазной философии своим действительным единством с практикой классовой борьбы пролетариата, и то, что философия и идеология вообще не могут трактоваться как нечто иллюзорное, но выступают отражением объективных обстоятельств и в то же время ориентируют — верно или неверно — социальное действие. Автор метко попадает в цель, когда говорит, что открытие Маркса в философии состояло, в частности, в том, что «всякая теория по своей сути привязана к практике независимо от того, насколько идеалистична эта теория и насколько безрассудна борьба» (с. 63).

Я добавил бы сюда, впрочем, два соображения. Во-первых, марксизм есть философия, но он не сводится к ней. И хотя сама философия марксизма обосновывает единство теории и практики, единство это было бы невозможно без конкретно-научного изучения капиталистического общества, без марксистской политической экономии. Видимо, привлечение таких трудов В. И. Ленина, как «Три источника...» и «Карл Маркс», позволило бы основательнее поставить вопрос о единстве теории и практики в марксизме, поскольку уже взгляды Маркса дают «...в совокупности современный материализм и современный научный социализм, как теорию и программу рабочего движения всех цивилизованных стран мира...» [9]. Более того, «только философский материализм Маркса указал пролетариату выход из духовного рабства, в котором прозябали доныне все угнетенные классы. Только экономическая теория Маркса разъяснила действительное положение пролетариата в общем строе капитализма» [10]. И только научный коммунизм, как *теория и программа* социальной революции пролетариата, теория и программа построения нового общества, есть высший синтез теоретической и практической деятельности Маркса и его последователей. Во-вторых, если «теория праксиса» тоже философия, как убедительно показал Д. Хофман, то ее бесплодность как раз и объясняется отсутствием опоры на политическую экономию

---

[9] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 6, с. 50—51.
[10] Там же, т. 23, с. 47.

(капитализма, а ныне и социализма) и научный коммунизм.

Чрезвычайно интересен в книге Хофмана и анализ проблемы диалектики природы. Он справедливо отметил, что «понятие «диалектика природы» единодушно воспринимается последователями праксиса как обобщение всего, что есть механического, догматического и позитивистского в «ортодоксальном» марксизме» (с. 66). Хофман анализирует точки зрения, высказанные «крайними» сторонниками «праксической» ориентации: Сартром, Лукачем, Авинери и др. Но ведь даже один из самых «умеренных» — упоминавшийся уже М. Маркович — воюет против диалектики природы. Приведу его точку зрения, чтобы очертить границы, в каких «работает» отрицание диалектики природы. М. Маркович как будто не отрицает диалектики природы. Более того, он критикует Лукача и Сартра, считая, что из их посылок «вовсе не следует, что распространение диалектического метода на природу было бы бессмысленным или неоправданным, как утверждают эти авторы и многие их последователи»[11]. Источники этой ошибки — противопоставление природы и истории и слишком узкое понимание диалектики как особого метода исследования истории, и только истории. Но из-за чего тогда разгорелся сыр-бор? И вот тут мы читаем: «Когда различные авторы говорят о диалектике природы, то неясно, что понимают они под этим термином:

а) всеобщую структуру естественных процессов *в себе,*

б) всеобщую структуру *теории* этих процессов или

в) всеобщую структуру человеческого *праксиса,* который ведет к изменению природы и к формированию теории»[12]. В первом случае говорить о диалектике природы, безусловно, невозможно. Во втором и третьем—не только можно, но и должно. И когда мы говорим о диалектике естественнонаучной теории и человеческой практики, мы должны иметь в виду, что «эта диалектическая структура человеческой мысли и действия предполагает существование изоморфной структуры материальных сущностей (природы, объективной социальной жизни,

---

[11] Markovic M. Dialektik der Praxis, S. 47.
[12] Там же, с. 49.

нашего собственного тела). Без этого изоморфизма наше действие не могло бы стать хорошо организованным и эффективным, без него наше мышление было бы не в состоянии определять действительные условия и предвидеть действительные следствия нашего действия»[13].

А что это за ужасное «в себе» природы? С кем воюет тут М. Маркович? У кого это нашел он «догматическую концепцию диалектики»? У Энгельса, у советских марксистов? Между тем развитая в подробностях именно Энгельсом (Д. Хофман прекрасно показывает на многочисленных примерах, что его здесь поддерживал и Маркс) диалектика природы есть учение о природе как изменяющейся и развивающейся, обнаруживающей именно диалектические черты: саморазвитие, динамику, внутренние столкновения и конфликты, возникновение новых качеств и т. д.

Именно это фиксирует М. Маркович в качестве «изоморфизмов», о которых он ведет речь; об этом же вынужден говорить Ж.-П. Сартр, припертый к стенке возражениями французских марксистов, вступивших с ним в дискуссию[14]. Их беспокоит «только» отождествление диалектических законов человеческого общества с законами природы, «историзация природы с целью натурализовать человека» — обвинение в адрес Энгельса, Ленина, советских марксистов, основанное на том, что наши «критики»-праксисты «не заметили» того, что единство законов диалектики подразумевает качественные различия не только природы и общества (кардинальные для данного вопроса), но и форм движения в самой природе.

Добавлю, что отрицание диалектики природы есть, по существу, принижение самой природы, превращаемой в таком случае просто в «среду обитания», над которой стремится господствовать человек. Между тем рассматривать ее просто как «среду», как средство для человеческой жизни, материал и предмет человеческой деятельности (М. Маркович) — значит не видеть той *жизни* природы, которая дала жизнь самому человеку

---

[13] Там же, с. 52.

[14] См. разбор этой полемики в статье Стрельцовой Г. Я. в сб. Из истории зарубежной философии XIX—XX вв. Изд-во МГУ, 1968, с. 100—121.

и которую он готов истребить, завалив нашу Землю отбросами, а может быть, и взорвав ее в попытке сдержать социальный прогресс, грозящий гибелью капитализму... В «Экономическо-философских рукописях», на которые так любят ссылаться «праксисты», Маркс писал, что человек как предметное существо «только потому творит или полагает предметы (т. е. осуществляет практическую деятельность. — *А. Б.*), что само оно полагается предметами и что оно с самого начала есть *природа*.... Существо, не имеющее вне себя своей природы, не есть *природное* существо, оно не принимает участия в жизни природы» [15]. Но это и означает, что не только человек «очеловечивает» природу, но и природа делает человека природным существом; человек не просто противостоит природе, но принимает участие в ее жизни, принимает ее как «сотрудника» и свое, «другое Я». *Противостояние* человека и природы — состояние неестественное, порожденное собственными антагонизмами общества.

Установление действительной гармонии человека и природы — конечно, не в духе руссоистского «возврата» к естественности — уже сейчас стало одной из важнейших задач социальной деятельности, осуществляемой в социалистическом обществе. Но это возможно только в том случае, если природу рассматривать не как простой «объект», но как бытие активное, деятельное, *диалектичное* в себе самом. Только такая природа могла породить человека; только такая природа может быть превращена в подлинно человеческую «среду». Поэтому первый тезис Маркса о Фейербахе следует понимать также и в том смысле, что природа — «субъект» саморазвития, а не просто объект человеческой деятельности, внешней и чуждой самой природе. Идеалистическое (в том числе и «праксистское») представление о природе как «инобытии», «отчужденном» существовании—будь то инобытие «духа» или инобытие «праксиса» — есть инвариант буржуазных представлений о природе как предмете человеческого господства, инвариант *потребительского* отношения к природе как только материалу и предмету человеческой деятельности и средству человеческого существования. Диалектика природы рас-

---

[15] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 163.

крывает подлинно гуманный и гуманистический смысл самого природного бытия.

В прочитанной нами книге убедительно показано, что классики марксизма-ленинизма стояли на точке зрения безоговорочного признания диалектики природы. Но в чем причины столь настойчивого отрицания ее «праксистами»? Почему так волнует их проблема диалектики в природе, что они готовы отрицать ее даже ценою разрыва с идеями Маркса, привязанность к которым многие из них столь настойчиво декларируют? Собственно подлежащий объяснению факт состоит в том, что отрицание диалектики природы есть составная часть той общей *субъективизации* диалектики, которая выступает ныне в качестве определяющей линии ее буржуазных и ревизионистских истолкований, отказа от *объективности* законов диалектики. Подрыв диалектики природы и ограничение ее сферой познания и «праксиса» есть поэтому лишь первый шаг к отказу от объективности *социальных* законов смены общественно-экономических формаций. Неудивительно в этой связи то «опасное сходство», которое существует между ревизионистами-«праксистами» и «критической критикой» младогегельянцев или субъективной социологией русских народников.

Гносеологической основой отрицания диалектики природы служит давно известный тезис идеалистической теории познания, согласно которому мы знаем только то, что мы знаем; знаем же мы только наши ощущения, представления, понятия, то, что познано и «написано в книгах». Софизм такого построения очевиден. Он основывается, как неоднократно показывали философы-марксисты (и не только марксисты) [16], на абсолютном противопоставлении субъекта и объекта познания: первый есть совокупность (в лучшем случае — обладатель) ощущений и представлений, второй — «вещь», состоящая из материальных частиц, принципиально отличных от ощущений. И если одни из мыслителей — материалисты — признавали существование этих вещей, отражаемых ощущениями, то другие ставили вопрос иначе: нам непосредственно даны только ощущения

---

[16] См. анализ этой проблемы в серии статей. Богомолов А. С. Философский реализм в XX веке. — «Вестник Московского университета», 1971, № 4—6, особенно ст. 2, № 5.

(«идеи»); как же мы тогда можем перейти от ощущений к вещам? Не проще ли предположить, что мы знаем только то, что мы знаем («идеи»), и что только эти «идеи» и существуют, или, что то же самое, только они и доступны познанию? Именно такова была логика перехода от материализма Локка к идеализму Беркли и агностицизму Юма.

Диалектический материализм опроверг идеалистическую теорию познания, показав, что исходный пункт познания — не противостояние субъекта как «духовного» существа объективному миру. Познающее существо — такой же объективный, материальный член мира, природы, *практически* взаимодействующий с нею. Эти практические взаимодействия живых существ с окружающим миром варьируют от простейших форм жизнедеятельности до сложнейших форм общественно-производственной и «практически-критической» (Маркс) деятельности человека. Поэтому-то исходный пункт диалектико-материалистической теории познания, марксистской *теории отражения* совсем не тот, что у созерцательного, домарксовского материализма или столь же созерцательного идеализма Беркли, Юма или позитивистов. Это не модель «сознания», противостоящего «природе» или «вещам», но процесс *взаимодействия* субъекта и объекта. «...Для того, чтобы раскрыть необходимость возникновения психики, ее дальнейшего развития и изменения, следует исходить не из особенностей взятой самой по себе организации субъекта и не из взятой самой по себе, т. е. в отрыве от субъекта, действительности (а именно так заставляет действовать вышеупомянутая схема. — *А. Б.*), составляющей его окружающую среду, но из анализа того процесса, который реально связывает их между собой. А этот процесс и есть не что иное, как процесс жизни» [17].

Так ставится вопрос об исследовании начала психики А. Н. Леонтьевым, исходящим здесь из принципов диалектического материализма. Но эта установка не исключает, а, наоборот, предполагает изучение и среды, и организации субъекта. А следовательно, она прямо ведет к *теории отражения*, к убеждению, что окружающая дей-

[17] Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М., 1965, с. 25.

ствительность отражается в психике субъекта, принимая конкретные формы в зависимости от степени развития этого субъекта. Если позиция сторонников «праксиса» состоит в том, что «праксис» снимает противоположность субъекта и объекта, а тем самым и саму проблему отражения, то диалектический материализм, реализуемый, в частности, в трудах советских психологов совершенно конкретно и наглядно, необходимо подразумевает эту *гносеологическую* противоположность, а следовательно, и теорию отражения. Но подобно тому, как изменяется исходный пункт понимания взаимоотношений субъекта и объекта, изменяется и понимание отражения. Это уже не пассивное запечатление «объекта» в зеркале человеческого «сознания», а процесс и результат взаимодействия реальных, вполне материальных существ — субъекта и объекта, — обладающий, в силу реальности самого этого взаимодействия, объективным содержанием. Именно в этом смысл второго тезиса о Фейербахе: «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления» [18].

Д. Хофман использует огромный материал, показывающий, с одной стороны, решительное отрицание «праксисом» теории отражения, а с другой — столь же решительную приверженность классиков марксизма этому учению, радикальный *материализм* Маркса, Энгельса, Ленина. Слабее показана у него аргументация сторонников «праксиса» против теории отражения. Вернемся вновь к анализу работы М. Марковича. Признавая, что в некотором смысле «все *истинные* знания суть адекватные отражения действительности» [19], этот «умеренный» сторонник «праксиса» подчеркивает, что в таком случае нельзя назвать отражениями ошибочные суждения; неадекватные, воображаемые, мифологические и т. д. понятия; планы, проекты, задания, имеющие в виду еще не созданные объекты. С другой стороны, отражение не специфично для человека, характеризуя различные вза-

---

[18] Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 1.
[19] Markovic M. Dialektik der Praxis, S. 41.

имодействия в живой и неживой природе. Наконец, теория отражения не специфична-де для марксистской философии, поскольку она разделяется и домарксовскими материалистами. Но ведь все эти возражения бьют мимо цели. В самом деле, даже представители созерцательного материализма прекрасно понимали, что человеческое заблуждение — это отражение, так сказать, в «кривом зеркале», вспомним, например, «идолы рода» Ф. Бэкона. Тем более содержательны и обоснованны диалектико-материалистическое понимание заблуждений, диалектика абсолютной и относительной истины и т. д., вытекающие из практического взаимодействия субъекта и объекта, опосредованного общественными отношениями, социальными интересами и проч. То же касается воображаемых и мифологических понятий как результатов именно *социального* по своему характеру отражения [20]. «Неспецифичность» отражения для человека — довод как раз в пользу теории отражения, поскольку она указывает на общность отражения всему природному миру, включая человека, — при несомненных качественных отличиях сознательного отражения действительности человеком [21]. Наконец, «неспецифичность» теории отражения для марксистского материализма, факт приверженности теории отражения материалистов прошлого показывает, что диалектический материализм возник как продолжение и развитие материалистических традиций прошлого. Отвергать теорию отражения на том основании, что ее придерживается весь материализм, — значит отрицать диалектический материализм как материализм.

Но что тогда остается от возражений — возьмем их вкупе — против материалистического понимания практики, диалектики природы из теории отражения? Только протест против вульгаризаций и извращений того, другого и третьего, имевших место в отдельные периоды развития марксизма. Причем если Лукач и Корш направляли свои возражения против извращения марксизма теоретиками II Интернационала, то современные

---

[20] См., например: Животич Л. Теория социального отражения. М., «Прогресс», 1969.

[21] См.: Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики, раздел II.

ревизионисты, как и буржуазные авторы, относимые Д. Хофманом к лагерю «праксиса», воюют против реального социализма, делая вид, что он необходимо связан с «догматическими» искажениями марксизма. Существовали ли такие извращения? Возможны ли они в будущем? Да, существовали. Да, возможны, и это от нас зависит, насколько сумеем мы их предотвратить в ходе нашей практической и теоретической деятельности. Но твердить о неизбежности такого рода ошибок, тем более утверждать «окостенение» и «закат» марксизма — это, с одной стороны, клевета на марксизм и реальный социализм, а с другой — выдавание желаемого за действительное.

В то же время я вижу здесь повод для того, чтобы подсказать читателю, что задачи, которые поставил перед собою Д. Хофман, заставили его противопоставить марксистское учение «теории праксиса» как некоторому единому целому. Это вполне оправдано. Однако для полноты картины важно подчеркнуть, что мы не видим здесь единства взглядов, о чем нередко упоминается. Главное, есть существенные различия тенденций и направлений развития отдельных групп философов, причастных к концепции «праксиса». Так, среди них мы можем выделить буржуазных философов и публицистов, таких, как, например, Ж.-П. Сартр, Л. Гольдман, М. Мерло-Понти; профессиональные «марксологи» представлены именами Ш. Авинери, Дж. Лихтхайма; «классики» Франкфуртской школы, такие, как Т. Адорно, Г. Маркузе, М. Хоркхаймер, дают пример мелкобуржуазного восприятия марксизма, которое варьирует от абстрактного гуманизма и до ультралевого и близкого к анархизму «революционаризма»; из марксистов 20-х годов, допускавших серьезные ошибки в результате различного рода «детских болезней», можно указать Г. Лукача и К. Корша; наконец, наиболее многочисленные современные философские ревизионисты — А. Лефевр, Г. Петрович, М. Животич и др. Естественно, что между ними существуют известные, иной раз весьма существенные различия. Например, весьма ярко они проявляются при сравнении «классиков» Франкфуртской школы с ее «новой волной», в качестве представителя которой чаще всего упоминается в книге А. Шмидт. Или возьмем двух деятелей 20-х годов,

Г. Лукача и К. Корша. Первый из них — автор книги «История и классовое сознание» (1923), одной из наиболее популярных у сторонников «праксиса» работ, — впоследствии отказался от ряда сделанных в ней выводов (о чем, кстати, «праксисты» предпочитают умалчивать)[22]. К. Корш же, напротив, отходит от революционного рабочего движения, от социализма и марксизма, став в 30-е годы на анархистские и антикоммунистические позиции. Такого же рода «разночтения» в социально-политическом и философском отношении можно найти и у многих других представителей «теории праксиса». В обширной марксистской критической литературе такие различия проводятся. Но нельзя забывать и единства их теоретической и практической программы, о чем своевременно и убедительно напоминает нам Д. Хофман.

В обширной марксистской литературе, посвященной критике ревизии марксизма, книга Хофмана выделяется тем, что в ней глубоко и основательно критикуется ревизия исторического материализма. Это тем более важно, что многие из теоретиков «праксиса» претендуют на принятие и развитие именно исторического материализма (например, Ж.-П. Сартр). И то, что в главах о базисе и надстройке, о свободе и необходимости, о «праксисе» и политике внимание сосредоточено именно на вопросах исторического материализма, несомненная заслуга автора. В то же время он правильно отмечает, что «отрицание теоретиками праксиса и их идеологическими союзниками диалектического материализма с его решающим различением между диалектикой мышления и бытия приводит к отрицанию исторического материализма с его различением между базисом и надстройкой» (с. 180) и далее — к противопоставлению общих законов диалектического развития общества (понимаемых «праксистами» как выражение «догматизма») законам отдельных формаций, прежде всего капитализма. Детальная критика аргументации «теории праксиса», выявление действительных взглядов классиков марксизма по этим проблемам представляет несомненный научный интерес.

---

[22] Вопрос этот подробно анализируется, например, в кн.: Хевеши М. А. Из истории критики философских догм II Интернационала. М., 1977, с. 189—203.

Полностью разделяя критику Д. Хофманом «праксистских» представлений о мнимой несовместимости детерминизма и свободы, хотел бы уточнить два вопроса. Во-первых, ссылка на Энгельса на с. 236 наводит на мысль, будто точки зрения Гегеля и Энгельса на соотношение свободы и необходимости тождественны. Но это не так: если для первого свобода сводится к *познанию* необходимости, т. е. «разумности» совершающегося, то по Энгельсу она — способность человека *действовать* на основе познания необходимости. Иными словами, свобода — не подчинение необходимости природы и общества, но способность (зависящая, естественно, от познания и объективных сил, имеющихся в распоряжении человека) преобразовать природу на основе познания этой необходимости, — способность, состоящая в том, что человек может обратить одни закономерности и силы природы против других и тем самым выиграть в соревновании с природой или другими классами общества. Именно в этом различие между объективистом, который говорит о «необходимости» данных фактов, постоянно рискуя «...сбиться на точку зрения апологета этих фактов» [23], и материалистом-диалектиком, анализирующим реальные исторические силы, классы и их взаимоотношения и строящим на основе этого анализа программу действия. Во-вторых, мне хотелось бы указать на то, что свобода связана диалектически не только с необходимостью, но и со случайностью, со статистическим характером природных и социальных закономерностей, оставляющим место для человеческой свободы. Понимание свободы, основанное на указанных положениях, противостоит как объективизму и фатализму механистического материализма и идеалистической предопределенности, так и субъективизму «праксистов», отвергающих социальную необходимость, «очевидно» исключающую столь же «очевидную» свободу воли. Об этом достаточно сказано в книге Д. Хофмана, где показаны несостоятельность и практически-политическое бессилие, а также и идеологический вред субъективистских формул, завершившихся в печально знаменитой фразе: «Будьте реалистами — требуйте невозможного!»

Высказанные выше соображения о соотношении

---

[23] См.: В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, с. 418.

марксистской партийности и объективизма проливают дополнительный свет на «праксистскую» критику позитивизма. Д. Хофман хорошо раскрыл чисто словесный характер целого ряда расхождений между позитивистами и «праксисом», обнажил общность их гносеологических установок и практически-политических выводов. Добавим к этому, что обвинения марксизма в «позитивизме», столь частые у сторонников «праксиса», имеют и еще один важный аспект. Это обвинение в «конформизме» и «апологетичности», которым противопоставляется «критичность» доктрины «праксиса». С настойчивостью, которая невольно заставляет вспомнить «критическую критику» сороковых годов прошлого века в Германии, адепты этой доктрины подчеркивают первостепенную роль *критики* в марксизме. «...Для Маркса, — пишет, например, М. Маркович, — диалектика была прежде всего орудием социальной критики, средством объяснения существующей социальной реальности, которое немедленно указывало бы путь революционного действия» [24]. Ему вторит М. Кангрга: «В наше время как в жизни, так и в философии, в теории мы стоим перед одной-единственной эпохальной альтернативой, которая гласит: *или марксизм, или позитивизм.* Принцип или критерий, т. е. единственная мера этой альтернативы состоит в изменении или революции, поскольку мир перманентной революции есть единственная истинная форма человеческого существования» [25].

За этой «революционно-критической» фразой—не что иное, как критика, направленная против реального социализма, построенного или строящегося в странах социалистического лагеря. В качестве «адресатов» критики выступают социальные преобразования, такие, как централизация основных средств производства в руках социалистического государства, создание социалистической экономики, государственное строительство и т. д., социалистическое государство объявляется воплощением «этатизма» и принципиально осуждается. Под лозунгом «гуманистического социализма» проводится основная

---

[24] Social Humanism. Ed. by E. Fromm. Garden City, 1966, p. 85.

[25] Praxis. Revue philosophique, éd. internationale. № 1/2, 1969, p. 32.

установка абстрактного, по сути дела, либерально-буржуазного гуманизма, за которым стоит, как показывают исторические факты, реставрация капитализма [26]. Нападая на «позитивизм» марксистско-ленинской философии, «праксисты» имеют в виду ее творческую, созидательную функцию — обоснование социалистических преобразований, которые осуществляются в странах, где победили пролетарские революции, равно как и защиту социализма от нападок буржуазной идеологии и пропаганды. «Критики» из лагеря «праксиса», мнящие себя марксистами, оказываются поэтому волей-неволей в одной упряжке с критиками *буржуазными*. Именно этим оправдывается в конечном счете рассмотрение «теории праксиса» в целом, en bloc, в совокупности и сочетании ее буржуазных и ревизионистских интерпретаций. В этой цельности рассмотрения и критического анализа «теории праксиса» — сильная сторона книги Д. Хофмана, публикация которой в русском переводе представляет ценный вклад в защиту марксистско-ленинского учения от буржуазной и реформистской «критики» и искажений.

Доктор философских наук,
профессор Московского Государственного
университета им. М. В. Ломоносова
А. С. Богомолов

---

[26] См.: Келле В. Ж., Кравченко И. И. Эволюция «гуманистической критики». — «Вопросы философии», 1970, № 9.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН
И
ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Указатель имен

Предметный указатель

Содержание

Джон Хофман

МАРКСИЗМ И ТЕОРИЯ «ПРАКСИСА»

ИБ № 3442

Художник *В. В. Кулешов*
Художественный редактор *А. Д. Суима*
Технический редактор *Н. С. Андрианова, В. А. Юрченко*
Корректор *Р. М. Прицкер*

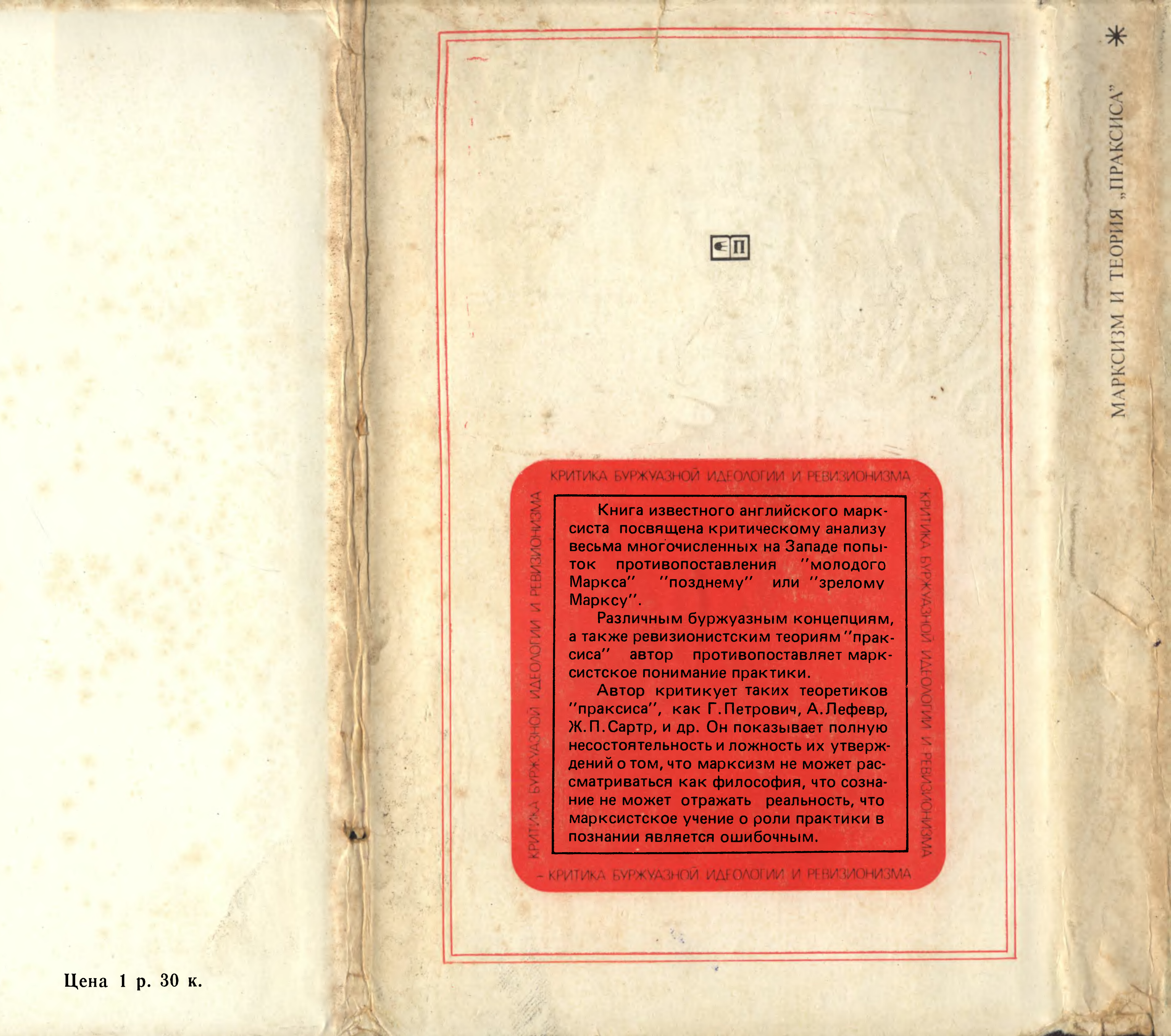
Сдано в набор 13.01.1978 г. Подписано в печать 26.06.1978 г. Формат 84×108 1/32. Бумага типограф. № 1. Гарнитура нов. обыкн. Печать высокая. Условн. печ. л. 17,64. Уч.-изд. л. 17,00. Тираж 9000 экз. Заказ № 15. Цена 1 руб. 30 коп. Изд. № 25486.

Издательство «Прогресс» Государственного комитета Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. Москва, 119021, Зубовский бульвар, 17

Московская типография № 11 Союзполиграфпрома при Государственном комитете Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. Москва, 113105, Нагатинская, 1

МАРКСИЗМ И ТЕОРИЯ „ПРАКСИСА"




КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА
Книга известного английского марксиста посвящена критическому анализу весьма многочисленных на Западе попыток противопоставления "молодого Маркса" "позднему" или "зрелому Марксу".
Различным буржуазным концепциям, а также ревизионистским теориям "праксиса" автор противопоставляет марксистское понимание практики.
Автор критикует таких теоретиков "праксиса", как Г. Петрович, А. Лефевр, Ж. П. Сартр, и др. Он показывает полную несостоятельность и ложность их утверждений о том, что марксизм не может рассматриваться как философия, что сознание не может отражать реальность, что марксистское учение о роли практики в познании является ошибочным.
МАРКСИЗМ И ТЕОРИЯ „ПРАКСИСА"
Цена 1 р. 30 к.